Paul Ricoeur

Fe y filosofía

Problemas del lenguaje religioso

UCA
Pontificia Universidad Católica Argentina
Facultad de Filosofía y Letras

prometeo libros

FE Y FILOSOFÍA

Paul Ricoeur

Fe y filosofía
Problemas del lenguaje religioso

Estudio preliminar de Néstor Corona

prometeo
libros

Ricoeur, Paul
Fe y filosofía : problemas del lenguaje religioso . - 1a ed. - Buenos Aires : Prometeo Libros: Universidad Católica Argentina, 2008.
198 p. ; 21x15 cm.

ISBN 978-987-574-275-8

1. Filosofía y Teoría de la Religión. I. Título
CDD 200.1

Traducción: Néstor A. Corona, Ricardo Ferrara, Juan Carlos Gorlier y Marie-France Begué

Supervisión general: Pablo Corona

Coordinación: Marie-France Begué

Primera edición: Editorial Docencia y Editorial Almagesto, Buenos Aires, 1990

Segunda edición: Editorial Docencia y Editorial Almagesto, Buenos Aires, 1992.

Tercera edición (revisada)

© De esta edición, Prometeo Libros, 2008
Pringles 521 (C1183AEI), Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297
info@prometeolibros.com
www.prometeolibros.com
www.prometeoeditorial.com

ISBN: 978-987-574-275-8
Hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Prohibida su reproducción total o parcial
Derechos reservados

Acceso Abierto

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto
para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).

Índice

Estudio preliminar:
El concepto de herméneutica en P. Ricoeur por Néstor A. Corona 9

Capítulo I
La filosofía y la especificidad del lenguaje religioso 51
I. El discurso religioso originario 53
II. Estructura y kerigma 55
IIII. El mundo del texto y el ser nuevo 58

Capítulo II
Manifestacion y proclamación 65
I. Fenomenología de la manifestación 66
II. Hermenéutica de la proclamación 72
III. ¿Hacia qué mediación? 79

Capítulo III
Nombrar a Dios 87
I. Presuposición 87
II. Texto 88
III. Poética 91
IV. Polifonía bíblica 94
V. Expresiones-límites 99
VI. ¿Poema de dios o poema de Cristo? 101
VII. Poética y política 103

Capítulo IV
La hermenéutica del testimonio 109
I. La problemática 109
II. Semántica del testimonio 112
III. Irrupción de la dimensión profética y kerigmática 118
IV. La hermenéutica del testimonio 127

Capítulo V
Hermenéutica de la idea de revelación 137
I. Las expresiones originarias de la revelación 137
II. La respuesta de una filosofía hermenéutica 153

Capítulo VI
El mal: Un desafío a la filosofía y a la teología 171
I. La experiencia del mal: entre el reproche y la lamentación 172
II. Los niveles de discurso en la especulación sobre el mal 174
2. El estadio de la sabiduría 175
III. Pensar, actuar, sentir 185

Epílogo
El carácter hermenéutico común a la fe bíblica y a la filosofía 191
II 194

El concepto de herméneutica en P. Ricoeur

Notas sobre tres pasos de su desarrollo

El pensamiento de P. Ricoeur se presenta como una filosofía hermenéutica. Que se trate de una *filosofía* viene revelado por su intención de alcanzar una comprensión del ser. Así por ejemplo, ya en *La Symbolique du Mal,* aunque las consideraciones se desarrollen en el contexto de una reflexión sobre la voluntad[1], se manifiesta la preocupación ontológica.

> Apuesto a que comprenderé mejor al hombre y el vínculo entre el ser del hombre y el ser de todos los entes si sigo la *indicación* del pensamiento simbólico[2].

Y la misma intención se expresa en *Le Conflit des interprétations:*

> "El camino largo que propongo tiene también por ambición llevar la reflexión al nivel de una ontología..."
> ...es el *deseo* de esta ontología lo que mueve la empresa propuesta aquí...[3].

Y esta filosofía resulta, *en* general, *hermenéutica* en cuanto parte de la advertencia de que el sentido del ser ya se ha manifestado de alguna manera en la existencia, en sus distintos despliegues, cuando aflora en ella la palabra filosófica. Así, la filosofía resulta un pensamiento segundo que ha de formar en su palabra propia, recogiéndolo de su manifestación en las obras de la existencia, el sentido del ser. Recolección y explicitación del sentido del ser como tal, comprendiéndolo *tras* las obras de la existencia que lo manifiestan sin pensarlo en sí mismo, "ejerciéndolo" –y así implícitamente–, tal es la tarea de la filosofía como hermenéutica.

Así se explica, por ejemplo, en parte, la preocupación crítica de Ricoeur frente al estructuralismo, especialmente el lingüístico. Ante esta corriente de pensamiento es necesario mostrar que el lenguaje tiene precisamente alcance ontológico. Si el lenguaje se constituye como una estructura subsistente, sin referencia fuera de ella, y en la que el sujeto aparece como

mera función, no hay posibilidad alguna de elaborar, a partir del lenguaje e investigando por detrás de lo que él dice espontáneamente –hermenéutica–, un lenguaje en el que "se forme" explícitamente el ser como tal –la filosofía–, ese ser que como tal sólo es referido inicialmente de manera implícita[4].

Pero el concepto de hermenéutica sufre importantes variaciones a lo largo de la reflexión de Ricoeur. En esas variaciones que van constituyendo el núcleo del concepto tal como se lo acaba de esbozar, se pueden advertir sucesivas ampliaciones del mismo, que de hecho resultan de los distintos "ejercicios hermenéuticos" que la filosofía de Ricoeur se ve obligada a desarrollar, según sean los ámbitos de la existencia a los que se aplica su pensamiento o los pensamientos con que se confronta. Hasta se puede afirmar que, en esas variaciones, la hermenéutica de Ricoeur va tomando cada vez mayor conciencia de sí misma.

Este trabajo intenta, precisamente, aportar elementos para poner de manifiesto esas sucesivas concepciones de la hermenéutica en el pensamiento de Ricoeur. Se presentarán esas concepciones según su sucesión cronológica, pero para mostrar, en lo posible, que cada concepción es cada vez más amplia y cómo va articulando en su seno las concepciones anteriores.

I. Hermenéutica del sentido múltiple

1. La hermenéutica según *La Symbolique du Mal*

Como ya se dijo, *La Symbolique du Mal* se desarrolla en el contexto de una filosofía de la voluntad. Y allí tiene la función de introducir, precisamente, junto con *L' homme faillible,* la cuestión del mal, que, como defección de la voluntad y junto con la cuestión de la Trascendencia, había sido dejada metódicamente de lado, en *Le volontaire et l' involontaire*[5].

Ricoeur intenta sorprender el sentido del *mal moral* en la confesión del mismo en la conciencia religiosa. Para ello es necesario realizar la lectura de los mitos, en los que la experiencia del mal se hace lenguaje y se explicita ampliamente.

Pero tal lenguaje resulta ser de carácter simbólico. Y con la conciencia de ello, en las primeras páginas de *La Symbolique du Mal,* Ricoeur se siente obligado a trazar los lineamientos básicos de una "criteriología del símbolo"[6]. No se trata aquí de estudiar precisamente esta cuestión. Sólo se debe retener lo siguiente: Ricoeur anota a) que la experiencia del mal sólo es

accesible en el lenguaje en que se lo confiesa[7]; b) que ese lenguaje es simbólico; c) que el lenguaje simbólico es aquel en que el sentido literal de las expresiones lingüísticas transita hacia un sentido ulterior, implicando en ese tránsito, sin distancia objetivante, al hombre mismo; d) que entre ambos sentidos existe una *analogía o semejanza;* e) que ese doble sentido exige, naturalmente, una interpretación, una hermenéutica.

Ricoeur discierne cuatro tipos de mitos acerca del comienzo y del fin del mal, a los que aplicará su método hermenéutico de lectura[8]. La hermenéutica de tales mitos, sin embargo, reconoce pasos de progresiva profundización. En tal sentido, se pueden distinguir: a) la fenomenología comparatista; b) el *penser dans les symboles;* c) el *penser à partir des symboles.* Se trata de "tres etapas que jalonan el movimiento que se lanza desde la *vida* en los símbolos hacia un *pensamiento* que ha de ser pensamiento a partir de los símbolos"[9].

a) Fenomenología comparatista

Ricoeur ejemplifica el proceder de la fenomenología comparatista con las obras de Eliade, Leenhardt y Van der Leeuw. El fenomenólogo, introduciéndose en el mundo simbólico, intenta hallar una coherencia en lo allí dicho; se trata, así, de una comprensión del símbolo por el símbolo e idealmente por la totalidad de los símbolos. En este nivel se trata entonces, de múltiples maneras[10], de alcanzar, desde dentro, la unidad significativa del mundo simbólico y mítico.

Pero Ricoeur anota una importante limitación de este proceder. El fenomenólogo como tal puede llamar verdad la coherencia y sistematicidad que se descubre en el mundo simbólico; pero en todo caso se trata de "una verdad sin creencia, una verdad a distancia, una verdad reducida, de la cual ha sido expulsada la cuestión: ¿creo yo en eso?, ¿qué hago yo de tales significaciones simbólicas?"[11]

Así, en esta fenomenología, si bien se alcanza una cierta inteligencia del mito en extensión, si se quiere curiosa, en ella el pensador no se halla concernido como tal.

En el *Ensayo sobre Freud,* Ricoeur señala que, a pesar de todo, en este proceder comparatista se puede advertir una cierta transgresión de hecho de los límites que le impone su propio método fenomenológico.

Esa transgresión se puede notar en la preocupación de esa fenomenología por el *objeto.* Es cierto que "la *epoché* exige que yo participe en la creencia en la realidad del objeto religioso., pero de un modo neutralizado: que yo crea con el creyente, pero sin poner absolutamente el objeto

de su creencia"[12]. El fenomenólogo ha de asumir el objeto de la creencia –por ejemplo, lo Sagrado en el sentido de Otto– como algo dado a la conciencia, esto es, como "para mí", pero no como algo absoluto, esto es, como "en sí".

Pero dice Ricoeur:

> "Pero si el sabio como tal puede y debe practicar este método de puesta entre paréntesis, el filósofo como tal no puede y no debe eludir la cuestión de la validez absoluta de su objeto: ¿pues me *interesaría yo* en 'el objeto', podría yo privilegiar la atención al objeto, aún a través de la consideración de la causa, de la génesis o de la función, si yo no esperara que, del seno de la comprensión, ese 'algo' *se 'dirija'* a mí? ¿No es la espera de una interpelación lo que mueve a esta atención del objeto? Finalmente, lo que se halla implícitamente en esta espera es una confianza en el lenguaje; es la creencia de que el lenguaje que soporta los símbolos es menos hablado por los hombres que hablado a los hombres, que los hombres son nacidos en el seno del lenguaje, en medio de la luz del logos 'que ilumina a todo hombre que viene a este mundo'. Es esta espera, es esta confianza, es esta creencia lo que confiere al estudio de los símbolos su gravedad particular"[13]

Así, entonces, la fenomenología comparatista transgrede, en cierto modo, su propio método. La fenomenología comparatista está atravesada por una esperanza creyente y así ya está en sí misma más allá de sí misma: hay allí fe implícita[14]

b) "Penser dans les symboles"

El tránsito a este segundo paso se produce cuando aquella fe implícita se torna explícita. Así, desde la fenomenología tal como se la acaba de entender, hay una cierta continuidad hacia este pensar dentro de los símbolos.

Ahora se trata francamente de la cuestión de la verdad. El paso anterior "no puede ser más que una etapa, la de una inteligencia en extensión, de una inteligencia panorámica, curiosa pero no concernida. Ha sido necesario entrar en una relación apasionada, al mismo tiempo que crítica, con el valor de verdad de cada símbolo"[15]

Ahora ya no se trata de pasar de un símbolo a otro sin estar propiamente en ninguna parte[16], sino de aplicarse cada vez a la interpretación de un texto singular. Así se halla el pensamiento en el campo de la hermenéutica propiamente dicha[17], aunque aún no filosófica, como se verá.

Aquí, el movimiento de la interpretación se cumple según lo que Ricoeur denomina un "círculo hermenéutico". En efecto, "es necesario comprender para creer, pero es necesario creer para comprender"[18].

Es preciso analizar con rigor este círculo, a fin de advertir lo que el mismo tiene de "estimulante". Se trata en primer lugar de creer. Este creer puede ser entendido adecuadamente si se lo ve desde la "transgresión" de la fenomenología mencionada anteriormente. Se trata de la concesión de un crédito explícito y amplio a lo que habla en el mito, de una confianza ahora explícita en que allí habla lo Sagrado. Sólo de tal manera se puede entrar en el movimiento general de sentido allí presente. Se trata de una adhesión global y aún inarticulada. Porque, como dice Ricoeur, "nunca, en efecto, el intérprete se acercará a lo que dice su texto si no vive en el *aura* del sentido interrogado"[19].

Pero este creer da lugar a un comprender que se despliega en su seno y que es como su precisión. Se trata, inevitablemente, de un comprender postcrítico, que es por ello un consciente *interpretar*, una *hermenéutica*. Esta hermenéutica, dejando de lado el momento de *historia* del mito, se hace cargo del *sentido* del mismo, con lo cual deviene, además, *conciencia explícita* del carácter simbólico del mito.

Pero allí tal comprender hermenéutico se hace ya también un creer. Y este creer es aún, precisamente, un pensar en los símbolos, en cuanto se mueve –lúcidamente– en el "tránsito", propio del símbolo, de un sentido primero, adherente al mundo imaginario, a un sentido segundo, concerniente a cosas últimas, y ello sin trascender el lenguaje mítico y su tipo de comprensión –no hay aún aquí articulación sistemática conceptual–. Así, se trata de una adhesión al sentido del mito, ahora preciso; y es entonces, a diferencia del primer creer, una fe articulada[20]. De esta fe se puede decir que constituye una segunda ingenuidad frente al creer precrítico.

Dice Ricoeur:

> "Pues el segundo inmediato que buscamos, la segunda ingenuidad que esperamos ya no nos son accesibles más que en una hermenéutica; no podemos creer más que interpretando. Es la modalidad 'moderna' de la creencia en los símbolos; expresión del desamparo de la modernidad y remedio a este desamparo. Tal es el círculo: la hermenéutica procede de la precomprensión de aquello mismo que, interpretando, ella intenta comprender. Pero gracias a este círculo de la hermenéutica, puedo aún hoy comunicar con lo sagrado, explicitando la precomprensión que anima a la interpretación. Así la hermenéutica, adquisición de la 'modernidad', es uno de los modos por los cuales esta 'modernidad' se supera en tanto que olvido de lo

> sagrado. (...) Esta segunda ingenuidad quiere ser el equivalente postcrítico de la hierofanía precrítica"[21].

En este pensar dentro de los símbolos, tal como se dijo, se alcanza una conciencia explícita del carácter simbólico del relato mítico. Se trata de una conciencia explícita, frente a la conciencia implícita de lo simbólico, que pertenece esencialmente a la fe de la primera ingenuidad. Pues es claro que en ésta, todo lo arcaica que se la quiera pensar, hay un discernimiento *ejercido* entre la materialidad del símbolo y el sentido que allí se vehiculiza. Así, toda fe, aún la más primitiva, incluye una cierta interpretación[22].

En *La Symbolique du Mal*, Ricoeur ha desarrollado su hermenéutica –a propósito de cuatro tipos de mitos acerca del comienzo y el fin del mal– hasta el paso que se acaba de señalar. El paso final, donde la hermenéutica se transforma propiamente en filosófica, ha sido allí sólo señalado programáticamente. Pero se puede considerar la obra posterior de Ricoeur como el cumplimiento –considerablemente ampliado, como se verá– de ese tercer paso.

En la exposición que sigue, se tendrán en cuenta aquella exposición programática y las explicitaciones de la misma, que se pueden encontrar en otros textos posteriores de Ricoeur. Se trata de explicar las coordenadas fundamentales *del programa*, tal como se anuncian en *La Symbolique du Mal* y se explicitan luego, sin entrar en el desarrollo completo del programa, pues precisamente ese desarrollo completo es el que dará más tarde oportunidad para el surgimiento de un nuevo concepto, ampliado, de hermenéutica.

c) "Penser à partir des symboles"

En la conclusión de *La Symbolique du Mal*, Ricoeur expone el programa de lo que sería, en el contexto de la temática de la experiencia del mal, la hermenéutica propiamente filosófica y pone tal programa bajo el sugestivo título "Le Symbole donne à penser".

Se trata, como se acaba de decir, del momento propiamente filosófico del proceder hermenéutico que se ha venido exponiendo. Una primera precisión de las características de este paso ha de mostrar que el pensar filosófico, según Ricoeur, se halla ya incoativamente en el mito. Ello se puede advertir, en primer lugar y en general, en que, justamente, el mito, frente al mero símbolo, es como su explicitación y despliegue en un relato[23] que, como tal, constituye ya una suerte de organización "racional",

aunque sólo sea en la "lógica" de una sucesión de hechos. Más en particular, se puede advertir una "aurora de reflexión" en el mito, en su "triple función" de presentación de una "universalidad concreta", de "orientación temporal" y de "exploración ontológica"[24]. Y finalmente el discurso filosófico puede verse anunciado en las sucesivas interpretaciones que un mismo mito experimenta en una tradición dada y en la mutua referencia que los distintos mitos se hacen, en cuanto se los integra dinámicamente según lo que afirman y lo que excluyen[25].

Por otra parte, Ricoeur se ha preocupado de precisar que su filosofía, como hermenéutica de los símbolos, no es traducción de alegorías, ni *gnósis*, ni saber absoluto[26], ni teología, ni mera *ancilla* de la teología[27].

¿En qué consiste, precisamente, la hermenéutica filosófica o, mejor, lo hermenéutico de la filosofía de Ricoeur en este contexto?

Ricoeur entiende su pensamiento como un discurso a la vez ligado y libre respecto de los símbolos, y como una aproximación filosófica al sentido de los mismos. A pesar de su extensión, conviene citar un lúcido texto, en el que, por otra parte, quedan recogidas cosas ya explicadas.

> Me permitiría trazar nuevamente el camino de mi propia interrogación. En primer lugar, es como una exigencia de lucidez, de verdad, de rigor, que advertí lo que llamé, en el final de *La Symbolique du* Mal, 'el paso a la reflexión'. ¿Es posible, preguntaba entonces, articular la una sobre la otra, de manera coherente, la interpretación de los símbolos y la reflexión filosófica? A esta cuestión respondía sólo con un propósito contradictorio: por una parte, me proponía *escuchar* la rica palabra de los símbolos y de los mitos que precede a mi reflexión, la instruye *y* la nutre, *y* por otra parte, continuar, por medio de la exégesis filosófica de los símbolos y de los mitos, la tradición de racionalidad de la filosofía, de nuestra filosofía occidental. El símbolo da que pensar, decía, retomando una expresión de Kant en *La Crítica del juicio*. Da, es el don del lenguaje; pero este don me crea un deber de pensar, de inaugurar el discurso filosófico a partir de aquello mismo que siempre lo precede y lo funda. Yo no he ocultado el carácter paradojal de este propósito: por el contrario lo he acentuado al afirmar a la vez que la filosofía no comienza nada, pues la precede lo pleno del lenguaje y que ella comienza desde sí, pues es ella la que instaura la cuestión del sentido y del fundamento del sentido. Me hallaba animado en esta empresa por lo que se me aparecía como la riqueza *pre-filosófica* del símbolo. El símbolo, me parecía, reclama no solamente la interpretación, (...) sino verdaderamente la *reflexión filosófica*[28].

Se trata entonces de una "aproximación" al mito, en la que se intenta decir filosóficamente, esto es, racionalmente –concepto, sistema–, lo que simbólicamente –imagen (metáfora), relato– dicen los mitos.

> "Tomo 'acercamiento' (*approche*) en su sentido fuerte de aproximación. Entiendo por ello el trabajo incesante del discurso filosófico por ponerse en relación de proximidad con el discurso kerygmático y teológico. Este trabajo de pensamiento es un trabajo a partir de la escucha y, sin embargo, en la autonomía del pensar responsable. Es una reforma incesante del pensar, pero en los límites de la simple razón; la 'conversión' del filósofo es una conversión en la filosofía y a la filosofía según sus exigencias internas"[29].

Se puede entonces decir, también, que se trata de una repetición filosófica del mito[30]

Ahora bien, ¿cómo un pensamiento puede ser a la vez *ligado y libre?* ¿Cómo mantener juntas la inmediatez del símbolo y la mediación del pensamiento?[31]. ¿Cómo es posible para la filosofía, como actualización de la "simple razón", escuchar el relato simbólico –y ser así *ligada*– y al mismo tiempo permanecer en sí misma, autónoma, no sólo según el proceder formal de su discurso, sino aún según una materia propia, a su alcance –y ser así *libre*–?

Ello sólo es posible si la escucha del símbolo –luego del "círculo hermenéutico" en el que libra su sentido– posibilita el acceso a un campo de experiencias que luego, precisamente, han de ser elaboradas conceptualmente.

Se trata de un campo de experiencias que, de no mediar el mito y su finalmente *inabarcable* poder de significación, habría sido quizás pasado por alto o tergiversado en su especificidad. Así, el mito resulta un verdadero "detector y descifrador de realidad"[32].

Se puede intentar una precisión aún mayor en la descripción de este último paso hermenéutico. En el "círculo hermenéutico" del pensar dentro de los símbolos, se había distinguido, luego del inicial creer, un comprender que, dejando de lado la "historia" del mito, discernía allí –interpretación– un "resto" que era no ya historia sino sentido. Allí mismo se trataba luego de "exponerse" a ese sentido, a fin de dejarse alcanzar por él. Dejarse alcanzar por el sentido significa descubrirse en algo propio allí dicho –algo finalmente incontorneable–; algo que así es manifestado en su especificidad y a lo que se adhiere –nuevo creer: segunda ingenuidad–. De esta manera, por otra parte, se precisa en su perfil el sentido del mito, inicialmente creído globalmente.

Finalmente, ese sentido –en última instancia inagotable– ha de ser llevado al discurso conceptual para intentar alcanzar una comprensión mejor "del hombre y del vínculo entre el ser del hombre y el ser de todos los entes" –filosofía–.

Ricoeur anota que de esta manera se realizaría, además, una "deducción trascendental del símbolo" o su "verificación existencial".

> Entonces se abre delante de mí el campo de la hermenéutica propiamente filosófica: ya no es una interpretación alegorizante, que pretende reencontrar una filosofía encubierta bajo la vestidura imaginativa del mito; es una filosofía a partir de los símbolos, que trata de promover, de formar el sentido, mediante una interpretación creadora. Osaría, al menos provisoriamente, llamar a esta tarea una 'deducción trascendental' del símbolo. La deducción trascendental, en sentido kantiano, consiste en justificar un concepto mostrando que hace posible la constitución de un dominio de objetividad. Ahora bien, si me sirvo de los símbolos de la desviación, de la errancia, de la cautividad, como de un 'detector de realidad', si descifro al hombre a partir de los símbolos míticos del caos, de la confusión y de la caída; en una palabra si elaboro, bajo la guía de una mítica de la existencia mala, una empírica de la libertad esclava, entonces puedo decir que, por contrapartida, habré 'deducido' –en el sentido trascendental del término– el simbolismo del mal humano. En efecto, el símbolo, empleado como detector y descifrador de la realidad humana, habrá sido verificado por su poder de suscitar, de aclarar, de ordenar esta región de la experiencia humana, esta región de la confesión, que muy rápidamente se reduciría al error, al hábito, a la emoción, a la pasividad, brevemente, a una u otra de las dimensiones de finitud que no tienen necesidad de los símbolos del mal para ser abiertas o descubiertas[33].

* * *

Primer paso

Como balance, se puede señalar entonces que, a la altura de *La Symbolique du Mal,* lo hermenéutico de la filosofía de Ricoeur consiste formalmente en una lectura del sentido segundo de las expresiones de doble sentido, para llevar ese sentido análogo, semejante al sentido primero –dado *"en transparencia"* en los símbolos[34]–, al discurso racional. Ese proceder se aplica, *allí,* a los símbolos –y mitos– religiosos acerca del comienzo y del fin del mal.

2. La hermenéutica, a partir de *De l' interprétation. Essai sur Freud*

Con el encuentro con Freud se amplía formalmente el concepto de hermenéutica y el mismo campo de aplicación de la misma.

Ricoeur expone su concepción de la hermenéutica en el primer libro del *Ensayo sobre Freud;* pero se pueden encontrar, además, importantes precisiones sobre ella en posteriores reflexiones que se hallan en *Le Conflit des Interprétations.*

En una primera lectura, nada parece cambiar respecto de lo formulado a propósito de *La Symbolique du Mal.* La hermenéutica nace en el punto de convergencia hacia el que gravitan, por sí mismas, las dos instancias del discurso humano: la imaginación simbólica y el pensar racional-sistemático. El símbolo y el mito entrañan una "aurora de reflexión" y la filosofía no puede comenzar desde sí misma, como pensar libre, sino escuchando, como pensar "ligado", lo dicho en los símbolos que la preceden[35]

Sin embargo, una serie de puntuales precisiones va modificando paulatinamente, en el sentido de las mencionadas ampliaciones, la concepción de la hermenéutica. En lo que sigue se presentarán esas precisiones, para recogerlas luego en un balance final.

a) Símbolo, analogía y sentido múltiple

En la "criteriología del símbolo" de *La Symbolique du Mal,* Ricoeur anota que el símbolo es una expresión significativa portadora de un doble sentido y señala que el tránsito del sentido literal, primero, al sentido segundo viene posibilitado por la *analogía,* la semejanza entre ambos[36]

Ahora, en el *Ensayo sobre Freud,* el símbolo sigue definiéndose por su arquitectura de doble sentido; pero la relación entre ambos sentidos ya no queda restringida a la semejanza. Desde Freud y su análisis de los sueños, se puede saber que hay maneras de "decir algo queriendo decir otra cosa"[37], que no entrañan una relación de analogía entre los dos sentidos de la expresión.

> Pensaría más bien que la analogía no es más que una de las relaciones puestas en juego entre el sentido manifiesto y el sentido latente. El psicoanálisis, como se verá, ha puesto al descubierto una variedad de procedimientos de elaboración, que se intercalan entre el sentido manifiesto y el sentido latente. El trabajo del sueño es singularmente más complejo que la clásica vía de la analogía; los mismos Nietzsche y Marx han denunciado las múltiples astucias y falsificaciones del sentido[38].

Por eso,

> Yo diría que hay símbolo allí donde la expresión lingüística se presta, por su doble sentido o sus sentidos múltiples, a un trabajo de interpretación. Lo que suscita este trabajo es una *estructura intencional que no consiste en la relación del sentido a la cosa, sino en una arquitectura del sentido, en una relación del sentido al sentido, del sentido segundo al sentido primero, sea esta relación de analogía o no, sea que el sentido primero oculte o revele el sentido segundo*[39].

Así, el símbolo queda ahora definido como una estructura significativa lingüística de sentido múltiple –no necesariamente en relación de semejanza– que suscita por ello la interpretación[40].

Fuera de esta novedad, la criteriología del símbolo del *Ensayo* reitera y profundiza en algunos aspectos las otras notas del símbolo que se consignaban en *La Symbolique du Mal*[41]: su pertenencia al lenguaje –a considerar en seguida–, su distinción respecto del *signo*, su carácter de "tránsito" inobjetivable que "implica" al hombre mismo, las "zonas de emergencia" del símbolo (lo cósmico, lo onírico, lo poético).

Es el descubrimiento de Freud –que en otro contexto y sentido se halla también en Marx y Nietzsche– lo que ha obligado a ampliar la noción de símbolo. Pero, como se puede observar, ello obliga también a ampliar la noción de hermenéutica: ésta ya no media sólo entre dos "semejantes". Y en esta última ampliación, el concepto de hermenéutica aparecerá conteniendo –como se verá en seguida– dos "especies", que Ricoeur denomina "la interpretación como recolección del sentido" y "la interpretación como ejercicio de la sospecha"[42]

b) Símbolo, lenguaje y texto

Como se indicó, ya en *La Symbolique du Mal* Ricoeur distingue, como zonas de emergencia de los símbolos, la conciencia religiosa pre-reflexiva –anterior a la atención al sujeto– que atiende a las hierofanías cósmicas, las producciones oníricas y la imaginación poética[43]; y muestra en especial cómo el simbolismo es, en todo caso, una función lingüística.

Es cierto que, en el orden cósmico, las mismas realidades mundanas remiten, por ejemplo, a lo sagrado: ellas manifiestan lo sagrado; y así pierden sus límites concretos. Pero, precisamente, el símbolo aparece cuando, a partir de los límites imprecisos de la cosa-símbolo, se inaugura un decir imaginativo en el que, sin fin, múltiples sentidos segundos, surgidos de allí, se hacen presentes por la palabra que los acoge y forma[44].

En lo onírico se puede percibir un sentido primero –contenido manifiesto– que remite de distintas maneras –sobre la vía de la elaboración onírica– a un sentido segundo –contenido latente–, cuando el sueño accede al lenguaje en el relato, en el que recibe su última configuración –elaboración secundaria–[45].

Y finalmente, según Ricoeur, en la imaginación poética se puede sorprender, en su momento mismo de nacimiento, la formación del símbolo en el lenguaje[46].

> Por tres veces, entonces, el problema del símbolo se ha igualado al del lenguaje. No hay simbólica antes del hombre que habla; aunque la potencia del símbolo se halle enraizada más abajo, en la expresividad del cosmos, en el querer decir del deseo, en la variedad imaginativa de los sujetos. Pero es en cada caso en el lenguaje que el cosmos, que el deseo, que lo imaginario vienen a la palabra[47].

El símbolo, estructura significativa de doble sentido, es entonces necesariamente un hecho del lenguaje. En este sentido, la hermenéutica queda ligada al decir del hombre. Esta conexión con el decir del hombre puede advertirse en cuanto se atiende a los antecedentes históricos del concepto de hermenéutica[48].

Luego de hacer notar las limitaciones y posibilidades del pensamiento de Aristóteles al respecto, Ricoeur analiza la tradición que procede de la exégesis bíblica. Allí anota que la interpretación se refiere a la exégesis de los escritos sagrados y depende de una instancia de autoridad. Lo que importa señalar en esta hermenéutica "es sobre todo su aplicación a un texto literario", el hecho de que "la exégesis es una ciencia escrituraria"[49].

Así, la hermenéutica queda allí referida al lenguaje, en cuanto queda referida a la "escritura", a textos literarios.

Pero Ricoeur advierte de inmediato que: "la noción de texto puede ser tomada en un sentido analógico; la Edad Media ya pudo hablar de una *interpretatio naturae, a* favor de la metáfora del libro de la naturaleza". Y esta concepción se acentúa luego desde el Renacimiento[50]. Y si la noción de texto puede ser ampliada, también podrá ser ampliada, concomitantemente, la noción de hermenéutica. Así, el camino recorrido es: símbolo, lenguaje, texto, texto en sentido análogo. Pero la ampliación de la noción de texto, hasta desbordar la noción de escritura, se puede hacer también según un paso o transición paulatina, razonada, sin saltos metafóricos –como sucede con "el libro de la naturaleza"–. Este proceder se puede encontrar en Freud[51].

La *Traumdeutung* ha mostrado que el sueño tiene un sentido manifiesto que remite simbólicamente –símbolo en general en Freud– a un sentido latente; por otra parte, tal estructura simbólica sólo se da –como se anotó recién– en el lenguaje del relato. De tal manera, el símbolo –el sentido manifiesto– resulta ser el texto de un relato –que precisamente el psicoanalista, por medio de su interpretación, tratará de substituir por el "texto" del deseo reprimido–. Ahora bien, en su interpretación de la cultura, Freud analiza todas las formas de la misma –religión, arte, economía, política– como análogos del sueño[52]; también allí se trata de una manifestación disfrazada –símbolo– de los deseos arcaicos reprimidos de la infancia individual y de la humanidad. Así, entonces, todas las formas de la cultura deben ser entendidas también como textos que con su sentido literal, manifiesto, remiten simbólicamente a un sentido segundo.

Todas las obras de la cultura son, pues, textos simbólicos que requieren una interpretación. Pero, como se indicará oportunamente y en congruencia con lo anticipado acerca de la posibilidad del símbolo como ocultamiento, la interpretación podrá ser de ahora en más de distintas "especies".

Lo que importa aquí destacar es que lo que ahora requiere interpretación es un "texto" en sentido muy amplio. Desde el símbolo y a través del lenguaje –con la concepción que se halla ya en la Edad Media y el Renacimiento y que se encuentra finalmente en Freud–, se ha llegado a concebir como texto "todo conjunto de signos susceptible de ser considerado como un texto a descifrar".

> Freud se sitúa precisamente en uno de los extremos de esta línea: con él no es sólo una 'escritura' lo que se ofrece a la interpretación sino todo un conjunto de signos susceptibles de ser considerado como un texto a descifrar, así entonces tanto un sueño, un síntoma neurótico como un rito, un mito, una obra de arte, una creencia. ¿No es entonces necesario volver a nuestra noción del símbolo como doble sentido, sin prejuzgar aún si el doble sentido es ocultamiento o revelación, engaño vital o acceso a lo sagrado?[53].

Pero entonces se hace necesaria una distinción y precisión. La hermenéutica se aplicaba inicialmente a las expresiones de doble sentido que, sobre la base de la semejanza o analogía, querían decir otra cosa que lo que –en primer lugar, literalmente– decían. Ahora, la hermenéutica se aplica al desciframiento de todo conjunto de signos –texto en sentido amplio–. Pero para que haya hermenéutica es necesario que en el texto de que en cada caso se trate haya una estructura de doble sentido: en otras palabras, el "conjunto de signos" ha de ser símbolo[54]. Ahora bien, en rigor, sólo desde

Freud –y Marx y Nietzsche– se puede pensar que *cualquier obra humana* es portadora de un doble sentido o más precisamente que *oculta,* tras su sentido "literal", un sentido segundo.

Con Freud, primero, el concepto de símbolo se amplió hasta incluir las expresiones que ocultan un sentido segundo –más allá de la revelación por analogía–. Luego el símbolo se mostró, también con Freud, como lenguaje y texto, y finalmente como texto en sentido amplio hasta incluir todas las expresiones de la cultura.

En el primer paso de Ricoeur, la hermenéutica era el intento de llevar al discurso racional la inagotable riqueza del sentido segundo, análogo, revelado por el relato mítico –como expresión de consciente doble sentido–. En este segundo paso, la hermenéutica será también comprensión racional, pero ahora del sentido segundo que se halla detrás de toda obra humana –como obra de inconsciente doble sentido–. En ambos casos, y siempre, la tarea de tal hermenéutica se ordena, por cierto, a "comprender mejor al hombre y el vínculo entre el ser del hombre *y* el ser de todos los entes"[55] –y así es, por su "objeto" *y* no sólo por su figura racional, precisamente filosofía–.

Si antes se afirmaba que ya todo está dicho, por signo y enigma, antes de la filosofía, en el relato mítico, ahora habrá que afirmar que todo está "dicho", antes del discurso racional filosófico, en las obras del hombre.

Importa destacar ahora que la conquista del nuevo material al que ha de aplicarse la hermenéutica –el texto en sentido amplio– y, con ello, del nuevo concepto de hermenéutica sólo se logra por la mediación del pensamiento de aquellos tres "maestros de la sospecha". Pero ello pondrá a Ricoeur ante el carácter conflictivo de la hermenéutica.

c) El conflicto hermenéutico

Desde Freud, Marx y Nietzsche toda obra humana debe ser entendida como un texto a descifrar: la hermenéutica se extiende así –como se precisará luego– como un reconocimiento total de lo que desde la fenomenología se llama la existencia.

Pero Freud, Marx y Nietzsche han mostrado –cada uno a su manera– que el texto de la obra humana, propiamente, no revela un sentido segundo por analogía, sino que oculta ese sentido segundo por vía de una distorsión o disfraz. Así, la hermenéutica ha de ser desenmascaradora.

> Freud entró en el problema de la conciencia falsa por el doble pórtico del sueño y del síntoma neurótico...; Marx ataca el problema de las ideologías en

> los límites de la alienación económica, esta vez en el sentido de la economía política, Nietzsche, sobre el eje del problema del 'valor' –de la evaluación y de la transvaluación–, busca del lado de la 'fuerza' y de la 'debilidad' de la Voluntad del Poder, la clave de los engaños y de las máscaras.
> La categoría fundamental de la conciencia, para los tres, es la relación ocultado-mostrado o, si se prefiere, simulado-manifestado. Que los marxistas se obstinen en la teoría del 'reflejo', que Nietzsche se contradiga dogmatizando sobre el 'perspectivismo' de la *voluntad de poder*, que Freud mitologice con su 'censura', su 'portero' y sus 'disfraces': lo esencial no se halla en estas dificultades y estos callejones sin salida. Lo esencial es que los tres crean, con los medios de que disponen, es decir con y contra los prejuicios de la época, una *ciencia* mediata del sentido, irreductible a la *conciencia* inmediata del sentido. Lo que los tres han intentado, por caminos diferentes, es hacer coincidir sus métodos 'conscientes' de desciframiento con el *trabajo* 'inconsciente' del ciframiento que atribuían a la 'voluntad de poder', al ser social, al psiquismo inconsciente. A astucia, astucia y media[57].

Marx, Nietzsche y Freud practican la hermenéutica como "ejercicio de la sospecha" –una "especie" de hermenéutica–. Frente a ella, en el campo preciso de los símbolos religiosos, se halla la ya considerada fenomenología de la religión, que, conforme con sus características –ya hay en ella fe–, debe ser entendida como una hermenéutica, como "recolección del sentido". En ella, el sentido primero de las expresiones simbólicas es entendido como vehículo *analógico* que *revela* el sentido segundo que habla de lo Sagrado –otra especie de hermenéutica–.

En la hermenéutica desenmascaradora de Freud, por ejemplo, el lenguaje simbólico religioso es el *disfraz* tras el que *se oculta* lo pulsional infantil, arcaico del hombre individual y de la humanidad. Para la hermenéutica de la fenomenología de la religión, el símbolo religioso hace participar al hombre, sin distancia objetivante, en la *revelación* de lo sagrado que acontece en el tránsito *analógico* del sentido primero, literal al sentido segundo, inabarcable. Freud detecta las raíces pulsionales ocultas del pasado del hombre; la fenomenología cree, en una segunda ingenuidad, en lo sagrado que se revela al hombre como promesa. Lo pulsional anterior y lo sagrado inabarcable se ocultan y se revelan, respectivamente, en el psicoanálisis y en la fenomenología de la religión.

Arqueología y escatología son los dos reinos que se abren, a propósito de la religión, con Freud y la fenomenología. Pero Ricoeur, conforme al nuevo amplio texto propuesto a la hermenéutica, debe considerar todas las realizaciones de la cultura.

También allí el psicoanálisis de Freud desenmascara lo pulsional arcaico del hombre. Pero también allí Ricoeur advertirá la presencia de una interpretación distinta y aún opuesta. Ahora se tratará de la *teleología* de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel.

Hablar de arqueología con Freud es hablar de presencia insuperable de lo pulsional biológico-psíquico inconsciente; es la negación de la novedad de lo espiritual. Lo espiritual –ética, estética, saber, religión– es en cada caso sólo una modificación no "substancial" de lo pulsional sexual o de conservación; no hay superación del pasado, sino sólo perenne repetición enmascarada.

Frente a ello, hablar de teleología es hablar, en general y en cada figura de la conciencia, de novedad y especificidad de lo espiritual frente a su pasado. En el espíritu el sí mismo es sí mismo sabiéndose como sí mismo en el lúcido recorrido de todas sus diversas y cada vez nuevas figuras, en las que ya habita, precisamente en grado diverso de consciencia o verdad –de espíritu–, desde el primer momento de la vida y el deseo.

> Se resumiría bien la antítesis en estos términos: el espíritu es lo que tiene su sentido en las figuras ulteriores, es el movimiento que aniquila siempre su punto de partida y no se halla asegurado sino en el final; lo inconsciente significa fundamentalmente que la inteligibilidad procede siempre de las figuras anteriores, se comprenda esta anterioridad en un sentido puramente cronológico o en un sentido metafórico. El hombre es el único ser que es presa de su infancia; es el ser cuya infancia no cesa de tironearlo hacia atrás (...). Diremos entonces en términos muy generales: el espíritu es el orden de lo terminal; lo inconsciente el orden de lo primordial. Para dar cuenta de esta antítesis de la manera mas breve, diré: el espíritu es historia; lo inconsciente es destino...[58].

Vida y deseo son en Freud lo insuperable que se enmascara como espíritu. El espíritu, en la *Fenomenología del Espíritu,* se reconoce como ya presente –pero no sabido, y así aún no "espíritu"– en la figura específica de la vida y el deseo; la vida y el deseo, y todas las figuras sucesivas, precisamente en razón de su diverso grado de consciencia o saber, no pierden su especificidad en el espíritu como saber final. Éste es la figura final del movimiento del tránsito –repetición– por todas las figuras, que es la reafirmación plena de todas las figuras singulares y su autoapropiación en la verdad de sí mismo[59]. En las palabras de Ricoeur:

> En Hegel el espíritu es la verdad de la vida, verdad que no se sabe aún en la posición del deseo, pero que se reflexiona en la toma de conciencia de la vida.

> La conciencia de sí, dice Jean Hyppolite, 'es, en esta toma de conciencia, el origen de una verdad que es para sí misma al mismo tiempo que es en sí, que se hace en una historia por la mediación de las conciencias de sí diversas, cuya interacción y unidad constituyen el espíritu'. Es por ello que la 'Unruhigkeit', la 'inquietud' de la vida, no es definida en principio como empuje y pulsión, sino como no-coincidencia consigo misma; ella contiene en sí ya la negatividad que la hace otra y que, haciéndola ser otra, la hace ser sí misma; la negación le corresponde en propiedad; es por ello que Hegel puede decir que la vida es el sí mismo (*soi*), pero bajo forma inmediata –el sí mismo en sí mismo– que no se sabe sino en la reflexión en la que el sí mismo es finalmente para sí mismo. Así, la luz de la vida, para hablar como San Juan, se revela en la vida y por la vida, pero es la conciencia de sí la que sigue siendo sin embargo la tierra natal de la verdad y en principio la verdad de la vida[60].

Y por ello:

> ¿No es precisamente la teleología de la conciencia de sí la que, a *la vez*, manifiesta que la vida es superada por la conciencia de sí y la que descubre que la vida y el deseo no son nunca superables, como posición inicial, afirmación originaria, expansión inmediata? La vida es, en el corazón mismo de la conciencia de sí, ese espesor oscuro que la conciencia de sí, en su avance, revela detrás de ella, como lo que aporta consigo la primerísima diferencia de sí mismo[61].

De esta manera, Ricoeur ve en Hegel la presencia *implícita* de Freud: el espíritu se halla en la vida y el deseo. Pero también ve en Freud la presencia *implícita* de Hegel: la vida y el deseo se sobrepasan en las realizaciones del espíritu. Arqueología y teleología, lo inconsciente y el espíritu, destino e historia se complementan en una dialéctica insuperable.

> ...diría que Freud liga una arqueología tematizada del inconsciente a una teleología no tematizada del 'devenir consciente', *como* Hegel liga la teleología explícita del espíritu a una arqueología implícita de la vida y del deseo[62].

Ricoeur analiza cuidadosamente la presencia implícita de la teleología en la arqueología de Freud. En primer lugar, la advierte en ciertos "conceptos operatorios" del psicoanálisis: la situación de la terapia analítica, la transferencia, las dos tópicas, la identificación suponen, sin tematizarla claramente en su especificidad y efectividad, la relación intersubjetiva, que es un elemento decisivo en la *Fenomenología del Espíritu*[63].

Luego se constata la presencia no tematizada del espíritu en las dificultades del concepto freudiano de sublimación. Ricoeur sigue las vicisitudes de esta noción en los textos de Freud[64], para analizar luego las realizaciones concretas de la sublimación.

Las insuficiencias de la explicación por la sublimación se pueden constatar en primer lugar en el surgimiento de la instancia normativa moral[65]. Luego analiza Ricoeur ampliamente los distintos ámbitos de configuración del espíritu: lo económico, lo político y la cultura propiamente dicha[66]. En todos los casos, se puede advertir la insuficiencia de la explicación de Freud a partir de sólo lo pulsional, y la presencia velada, en esa misma explicación, de lo espiritual.

Las realizaciones de la economía, de la política y de la cultura son obras que reclaman un discernimiento hermenéutico por detrás de su sentido primero, de un sentido segundo, que es lo pulsional y que es lo espiritual. Así, esas obras aparecen como *símbolos* que, en su sobredeterminación, remiten a la vez a lo pulsional y a lo espiritual. Desde la materia arcaica de lo pulsional, se alza la progresiva novedad de lo espiritual, expresándose en las figuras complejas de las obras del hombre, que exigen así una integración dialéctica de las dos hermenéuticas opuestas, la arqueológica y la teleológica.

> Sólo la sobredeterminación de los símbolos permite llevar a cabo una verdadera dialéctica que haga justicia a la vez a una económica de la cultura y a una fenomenología del espíritu. Propondría entonces interpretar el fenómeno de cultura como el medio objetivo en el cual se sedimenta la gran empresa de sublimación, con su doble valencia de disfraz y de develamiento[67].

La consideración del orbe de la religión exigirá una nueva instancia hermenéutica. A la arqueología y la teleología ha de integrarse la lectura escatológica de la fe –ya señalada anteriormente en la fenomenología de la religión–. Esta integración es articulada por Ricoeur en las últimas páginas del *Ensayo sobre Freud,* en especial en lo que respecta a arqueología y escatología[68]. La integración de la teleología es tenida más especialmente en cuenta en el ensayo titulado "La paternité: du fantasme au symbole"[69].

Pero también allí se trata de mostrar cómo tal integración no es una mera yuxtaposición sino un desarrollo explícito de mutuos reclamos que se encuentran en la arqueología de Freud y en la escatología de la fe; reclamos que se hallan a su vez condensados en la riqueza de los mismos símbolos religiosos[70]. Ricoeur considera con especial atención –natural-

mente– el símbolo del padre; pero también atiende a los afectos que al respecto se pueden discernir desde la lectura arqueológica y desde la lectura escatológica.

En la imagen de Dios, la *arqueología* de Freud descubre el objeto de nuestro pasado; pero Freud también ha descubierto la transfiguración creadora de los objetos del pasado por la imaginación. Freud descubrió el Complejo de Edipo cuando advirtió que en las "escenas de seducción" de sus pacientes se hallaba a la obra una imaginación que no repetía simplemente el pasado, sino que lo transformabá, interpretándolo en cierto modo; y también advierte la presencia de un imaginario no vestigial en las "historias" en que los pueblos cuentan sus orígenes[71]. Así, lo que hay allí no es ya el pasado, sino un pasado "interpretado", superado –*teleología*– en una nueva figura. ¿Por qué no será posible que ese dinamismo innovador se despliegue de figura en figura, hasta que sus figuras sean sobre-pasadas y conservadas como figuras por una presencia no figurada que se manifiesta –*escatología*– en ese mismo dinamismo, como dinamismo de palabra, esto es, como dinamismo capaz de reunir en la metáfora lo cercano figurado y lo lejano sin figura, carne y espíritu, visión y sentimiento –en la fe–?

Dice Ricoeur:

> ...lo que hace la fuerza de un símbolo religioso es que es la recuperación de un fantasma de escena primitiva, convertido en instrumento de descubrimiento y de exploración de los orígenes. Por estas representaciones 'detectoras', el hombre *dice* la instauración de su humanidad[72].

Y por ello:

> ...la figura del padre es propiamente creada por el proceso que la arranca de la función de simple retorno de lo reprimido sobre la cual se eleva. Es esta creación de sentido lo que constituye la verdadera 'sobredeterminación' de los auténticos símbolos, y es esta sobredeterminación lo que, a su vez, funda la posibilidad de dos hermenéuticas, una que desenmascara el arcaísmo de su materia fantasmática, otra que descubre la intención nueva que la atraviesa. Es en el símbolo mismo donde reside la conciliación de las dos hermenéuticas. No es posible entonces detenerse en una antitética que distinguiría 'dos fuentes de la moral y la religión'; pues la profecía de la conciencia no es exterior a su arqueología[73].

La hermenéutica se mostró anteriormente como comprensión racional, finalmente ontológica, del sentido segundo que se halla detrás del amplio texto que son las obras humanas. Ahora se añade a tal figura el carácter eminentemente *conflictivo* de la misma al compás del descubrimiento y de la necesidad de manifestación de las múltiples raíces de sentido de esas obras. Así, sólo una incesante "circulación" por las tres hermenéuticas posibilita una visión adecuada de toda la riqueza de sentido que simbolizan las obras humanas[74].

Ahora bien, ¿al menos qué características tiene finalmente la comprensión ontológica que se puede alcanzar desde esta hermenéutica? Responde Ricoeur:

> En la dialéctica de la arqueología, de la teleología y de la escatología, se anuncia una estructura ontológica susceptible de reunir las interpretaciones discordantes en el plano lingüístico. Pero esta figura coherente del ser que somos, en la cual vendrían a implantarse las interpretaciones rivales, no se halla dada más que en esta dialéctica de las interpretaciones. A este respecto, la hermenéutica es insuperable. Sólo una hermenéutica instruida por las figuras simbólicas puede mostrar que estas diferentes modalidades de la existencia pertenecen a una única problemática; pues son finalmente los símbolos más ricos los que aseguran la unidad de estas múltiples interpretaciones; sólo ellos portan todos los vectores, regresivos y prospectivos, que las diversas hermenéuticas disocian. Los verdaderos símbolos están henchidos de todas las hermenéuticas, de la que se dirige hacia la emergencia de nuevas significaciones y de la que se dirige hacia la resurgencia de fantasmas arcaicos. Es en este sentido que decíamos, desde nuestra introducción, que la existencia de la que puede hablar una filosofía hermenéutica permanece siempre como una existencia interpretada; es en el trabajo de la interpretación que ella descubre las modalidades múltiples de la dependencia del yo; su dependencia del deseo, percibida en una arqueología del sujeto, su dependencia del espíritu, percibida en su teleología, su dependencia de lo sagrado, percibida en su escatología. Es desarrollando una arqueología, una teleología y una escatología como la reflexión se suprime a sí misma como reflexión. Así, la ontología es por cierto la tierra prometida para una filosofía que comienza por el lenguaje y la reflexión; pero, como Moisés, el sujeto parlante y reflexionante sólo puede percibirla antes de morir[75].

El resultado es, en síntesis, en las mismas palabras de Ricoeur, una "ontología militante y quebrada"[76].

d) Existencia y hermenéutica

Luego del cumplimiento de la tarea hermenéutica y desde sus resultados, es posible lanzar una mirada retrospectiva para discernir claramente los momentos de su proceder y su sentido final.

La hermenéutica es filosófica en cuanto intenta alcanzar una comprensión del sentido del ser o, con las palabras de Ricoeur ya citadas, una comprensión "del hombre y del vínculo entre el ser del hombre y el ser de todos los entes". Pero la hermenéutica no alcanza esa comprensión sino recorriendo distintos pasos. En efecto, desde la conflictiva "circulación" por las hermenéuticas señaladas, el sentido del ser se manifiesta manifestando el rostro del hombre. El "vínculo entre el ser del hombre y el ser de todos los entes" aparece en el descentramiento del *cogito* que operan las distintas hermenéuticas. Así, sólo luego de mostrar en el hombre los modos –arqueológico, teleológico y escatológico– en que él es excedido, sólo luego de mostrar los "lugares" del exceso, aparece el ser como aquello en que el hombre participa. Hay entonces en la hermenéutica un momento reflexivo y un momento existencial[77]: la reflexión "se suprime a sí misma", para dar lugar a una visión existencial, que conforma una "ontología quebrada".

Cada una a su manera, arqueología, teleología y escatología descentran al sujeto, mostrando que él no es el origen del sentido, que el sentido le es dado, desde el pasado y desde el futuro. Pero el psicoanálisis y la *Fenomenología del Espíritu* terminan entregando en manos de ese sujeto, ya devenido "maduro" –sano y sabio–, la totalidad sistemática del sentido. No así en la escatología: la fe deja el sentido final del hombre y del todo en manos de la promesa inabarcable del totalmente Otro que, viniendo, funda y da sentido a una *historia*.

En el "desasimiento" de sí del sujeto, operado por la conjunción de las tres hermenéuticas –momento reflexivo– se muestra finalmente que el hombre se halla instaurado en el ser y no a la inversa –momento existencial–. Dice Ricoeur:

> ...comprendiéndose a sí mismo en y por los signos de lo sagrado, el hombre opera el más radical desasimiento de sí mismo que sea posible concebir; este desasimiento excede al que suscitan el psicoanálisis y la fenomenología hegeliana, sea que se los tome separadamente, sea que se conjugen sus efectos; una arqueología y una teleología develan aún una *arché* y un *télos* de los que el sujeto puede disponer comprendiéndolos; no sucede lo mismo con lo sagrado que se anuncia en una fenomenología de la religión; éste designa simbólica-

> mente el *alfa* de toda arqueología, la *omega* de toda teleología; de esta alfa y de esta *omega* el sujeto no puede disponer; lo sagrado interpela al hombre y, en esta interpelación, se anuncia como lo que dispone de su existencia, porque la pone absolutamente, como esfuerzo y como deseo de ser[78].

Pero los pasos por los planos reflexivo y existencial son precedidos por el paso por el plano semántico. Toda hermenéutica es justamente tal cuando es de alguna manera consciente de que se halla, precisamente, transitando en un "texto" desde un sentido primero a un sentido segundo. Así, y sin llegar aún al pensar filosófico, ya en la interpretación "espontánea" de quien vive en el mundo mítico, como en la interpretación crítica que se da en el "círculo hermenéutico" de la fenomenología de la religión ya alcanzada por la fe, se puede advertir esa conciencia –en diverso grado de explicitación– del "tránsito" simbólico.

Ahora bien, cuando la tarea hermenéutica quiere alcanzar la lucidez del discurso racional –*penser à partir des symboles*–, esa conciencia simbólica debe volverse una consideración metódica de la estructura significativa de doble sentido del símbolo, sea éste considerado como revelador o como disfraz.

Éste es entonces el lugar preciso de las consideraciones ya señaladas acerca de las zonas de emergencia de los símbolos, acerca del momento lingüístico del símbolo, acerca de la estructura precisa de la doble significación, acerca de las figuras lingüísticas "emparentadas, tales como la metáfora, la alegoría, la semejanza". Y sobre todo éste es el lugar donde se ha de tener en cuenta que, después de Marx, Nietzsche y Freud, la doble significación no sigue necesariamente la vía de la analogía. Aquí también cabe la consideración del valor relativo de los resultados de cada hermenéutica por referencia a la estructura teórica del sistema al que corresponde[79].

Este paso por el análisis semántico aparece como indispensable para el proceder hermenéutico como tal. Pero si la hermenéutica se ha de aplicar a la lectura de todas las obras humanas, aún eventualmente a aquéllas de carácter no lingüístico, cabe preguntarse por la justificación de la universal necesidad del paso por el plano semántico de la hermenéutica.

La hermenéutica filosófica se justifica como tal, en cuanto se trata con ella de alcanzar una comprensión del sentido del ser a partir de las comprensiones de lo que es, que ya antes del discurso filosófico, se hallan ejercidas en las obras del hombre. Así, toda obra, sea de la naturaleza que fuere, es la cristalización de una comprensión o bien la supone. Si, por otra parte, "en primer lugar y siempre es en el lenguaje que llega a expresarse

toda comprensión óntica u ontológica, no es entonces vano buscar del lado de la semántica un *eje* de referencia para todo el conjunto del *campo* hermenéutico"[80].

Si en el lenguaje necesariamente se forma, articulándose, toda comprensión, que a su vez se cristaliza en una obra o la precede, formándola a su vez, no es entonces ni parcial ni arbitraria la universal precedencia del análisis semántico para todo proceder hermenéutico. Y, conforme con lo dicho, ese análisis semántico ha de tener como centro de su atención la estructura significativa de doble sentido[81].

Una última mirada retrospectiva sobre el proceder hermenéutico finalmente pondrá de manifiesto con amplitud el sentido último y el lugar preciso de la hermenéutica de Ricoeur.

Ricoeur entiende que el proceder hermenéutico resulta una necesidad para un pensamiento que parte del *cogito*. En tal perspectiva, el *yo soy, yo pienso*, es la primera verdad. Se trata de la posición de una existencia y de una operación de pensamiento. Pero tal primera verdad, incontestable como es, es de suyo abstracta y vacía; ella no entrega un conocimiento de sí mismo: yo que sé que soy, no sé en rigor qué soy. Así, si bien la filosofía es reflexión, la reflexión no es intuición, esto es, no hay en ella un saber inmediato del *qué* del sujeto pensante.

De tal manera, la reflexión, así abstracta en su comienzo, ha de volverse *concreta*. Y la reflexión se torna concreta cuando, para alcanzar el conocimiento del sujeto, pasa por la consideración de sus obras. Entonces, la conciencia, en lugar de ser algo dado, aparece como una tarea. Y esta tarea, a diferencia del proceder kantiano, no ha de ser una simple crítica del conocimiento científico, sino una lectura hermenéutica de todas las obras del sujeto –tras las obras se ha de ver el rostro del sujeto– que, de suyo, en su riqueza, muestran una significación discernible por distintas y opuestas interpretaciones –por donde resulta el carácter conflictivo de la tarea hermenéutica–.

Ahora bien, todo ello muestra que, en el inicio, el sujeto no se posee, sabiéndose, a sí mismo. Se halla de suyo como separado de sí mismo y "perdido" en sus obras. De donde se sigue que la tarea hermenéutica, en cuanto procura ese saber no dado, es una cierta recuperación del sujeto, una apropiación de sí mismo del sujeto. Y así esa tarea hermenéutica aparece como un quehacer ético, en cuanto, con Spinoza la ética –que es la filosofía misma– conduce de la alienación a la libertad.

Todo ello se funda a su vez en la constitución misma del yo. El yo es constitutivamente esfuerzo de permanencia en el ser –el "conatus" de Spinoza–. Y este esfuerzo de permanencia es de suyo un esfuerzo por una

permanencia indefinida. Es este esfuerzo que nos constituye lo que se expresa en el juicio tético en el sentido de Fichte: "yo soy". Pero este esfuerzo que se dice a sí mismo en el "yo soy", esta afirmación de la existencia como indefinida es también conciencia de la diferencia frente a lo otro *y* de la propia carencia; y así, el esfuerzo por la existencia indefinida es a la vez deseo –el "eros" en el sentido de Platón y aun de Freud– de lo otro: la existencia ilimitada ha de serlo como existencia recapituladora de la totalidad de lo que es.

El yo es así constitutivamente esfuerzo y deseo, esfuerzo y deseo que apuntan a una existencia indefinida en la plenitud del ser. *"La afirmación del ser en la carencia del ser,* tal es el esfuerzo en su estructura más originaria"[82].

Ahora bien, según Ricoeur, precisamente las obras o realizaciones del yo son sus objetivaciones; son entonces aquello en lo que se refractan de distintas maneras el esfuerzo y el deseo constituvos del yo. Las obras del yo son los monumentos en los que va quedando realizado fragmentariamente el proyecto de totalización que lo constituye.

Así entonces, cuando en la reflexión *concreta* se procede a una recuperación-conocimiento del yo a partir de sus obras, se está procediendo a una reapropiación del esfuerzo y del deseo del yo que se han derramado en esas obras. Se trata del reconocimiento del yo mismo en lo que lo constituye más íntimamente, a saber su esfuerzo y su deseo de ser, pero precisamente en aquello en que tal esfuerzo y tal deseo en cierto modo se han cristalizado, objetivado, perdido. Dice Ricoeur: "La reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que testimonian de este esfuerzo y de este deseo"[83].

En síntesis, la reflexión que se propone como tarea alcanzar la conciencia de sí –pues la intuición le es negada– se torna para ello hermenéutica conflictiva de las obras del hombre. Y finalizará con la visión del enraizamiento del hombre en el ser.

El olvido inicial del sujeto en sus obras –que finca a su vez en la constitución misma del yo– obliga a la filosofía a recurrir a los "símbolos" de la cultura en general, como algo que la precede y en lo que ya, de manera enigmática, está "todo dicho"[84].

* * *

Segundo paso

Entonces, se puede afirmar, a manera de conclusión de esta segunda parte, que la hermenéutica es la universal mediación conflictiva del espíri-

tu, por la cual éste, descubriendo el sentido segundo múltiple (y opuesto) y articulado de sus obras, se recupera a sí mismo, reconociéndose como participando diversa y articuladamente en el ser.

II. Hermenéutica textual

Para sintetizar en una fórmula el sentido de la hermenéutica filosófica, tal como se ha presentado hasta aquí, integrando sus planos semántico, reflexivo y existencial, se podría afirmar: la hermenéutica es la noticia lúcida, articulada racionalmente, de la pertenencia del hombre, en el lenguaje, al ser.

El sentido del ser – "objeto" de la filosofía– se ha de recoger de las obras del hombre, según el análisis de las hermenéuticas en conflicto, pues en tales obras –moral, economía, política, arte, religión– se halla cristalizada, diversamente, la comprensión originaria de lo que es –no es posible remontarse a una instancia anterior– y así se manifiesta allí el sentido del ser –aunque ese ser no sea allí reflejamente sabido–. Las obras del hombre son momentos de la comprensión, según la cual el hombre es hombre. Y esa comprensión es lingüística; pues, como ya lo afirmara Ricoeur, "en primer lugar y siempre es en el lenguaje que llega a expresarse toda comprensión óntica y ontológica"[85].

Así, toda obra del hombre finca directa o indirectamente en el lenguaje. De allí que la hermenéutica deba ser básicamente hermenéutica del lenguaje.

Precisamente, el tercer paso del pensamiento de Ricoeur, en el perfilamiento de su concepto de hermenéutica, resulta de la concentración de la atención en el momento de la comprensión y su articulación lingüística.

En el paso anterior, la hermenéutica era reclamada radicalmente por la separación en que se halla el sujeto respecto de su ser: así, ella debía pasar por las obras del hombre para desde ellas alcanzar, precisamente, al sujeto. Pero allí era ulteriormente reclamada –siempre como "paso" de un sentido a otro– por los distintos sentidos que albergan las obras del hombre y así se tornaba hermenéutica conflictiva. Ya como hermenéutica conflictiva debía atender en primer lugar al momento de la comprensión y, con ello, al aspecto lingüístico-semántico de la misma. Finalmente, esta hermenéutica del doble –múltiple– sentido terminaba mostrando la radicación "según distintos vectores" del hombre en el ser.

Ahora, el punto de partida de la nueva consideración es la comprensión misma como acontecer lingüístico. La hermeneútica aparecerá aquí como perteneciendo al comprender mismo como tal. Éste, a su vez, aparecerá reclamando la hermenéutica textual.

Y otra vez aquí, en esta nueva visión de la hermenéutica, aparecerá el descentramiento del sujeto: el ser y sus sentidos se muestran ahora precediendo al sujeto, donándose a él históricamente en una tradición mediada textualmente.

Así, entonces, Ricoeur pasa de entender la hermenéutica como interpretación de la estructura significativa de doble sentido a entenderla como momento de la comprensión en general y finalmente como interpretación de textos. Se pasa de una hermenéutica del doble sentido a una hermenéutica textual[86].

La cuestión de la hermenéutica filosófica es, definitivamente, la cuestión de la comprensión del ser ejercida en las comprensiones originarias en las que se despliega la existencia. Y esas comprensiones, como acontecimiento lingüístico, descansan finalmente en los textos de la tradición cultural. Tal es el marco en el que se despliega ahora el concepto de hermenéutica de Ricoeur.

La temática que ahora se desarrollará se halla contenida, en especial, en los ensayos que Ricoeur ha reunido bajo el título *Du texte à l action*[87].

1) Comprensión, lenguaje y texto

Toda experiencia, por originaria que sea, en cuanto experiencia humana, supone el alumbramiento de un sentido estructurante. Pero a su vez, todo alumbramiento experiencial de un sentido se forma para el comprender del hombre en el lenguaje –sin que ello implique identificar sentido y lenguaje–; es lo que Ricoeur, siguiendo a Gadamer, llama *"la condition langagière* –la *Sprachlichkeit*– de toda experiencia"[88].

> Ahora bien, esta condición lingüística (*langagière*) tiene ella misma su presuposición en una teoría general del 'sentido'. Es necesario suponer que la experiencia en toda su amplitud (...) tiene una decibilidad (*decibilité*) de principio. La experiencia puede ser dicha, ella reclama ser dicha. Llevarla al lenguaje no es cambiarla en otra cosa, sino, articulándola y desplegándola, hacerla devenir ella misma[89].

Todo sentido experiencial del ser es comprendido finalmente como tal en el lenguaje. Pero la experiencia humana, en cuanto incluye aprehensión –aunque en lo vivido de un sentido– incluye una cierta distanciación respecto de lo inmediatamente vivido. Y tal distanciación se acrecienta con el acceso del sentido a su formación en el lenguaje.

Ahora bien, todo ello implica afirmar que la experiencia humana sólo es posible en plenitud en el seno de la comunicación humana, precisamente en el lenguaje. Pero, ¿cómo se depliega el lenguaje?

La primera figura del lenguaje es el cara a cara del diálogo.

Allí, en y a partir de una experiencia vivida, un sentido es aprehendido y dicho en la fugacidad del habla de un sujeto, en un discurso. En el acontecimiento fugaz del decir del habla en un discurso, un sentido sobre lo que es se hace presente, actualizándose como uno de los posibles sentidos contenidos en la lengua. En el discurso –mínimamente en la frase–, en su decir lo que es, se articulan la lengua y el habla. Ese sentido que se destaca no brilla como tal sino gracias a que es actualizado en el acontecimiento *referencial* –el discurso habla sobre lo que *es*– del discurso. Un sentido aparece para la comprensión viva del diáogo cuando en el acontecimiento del discurso, en el movimiento de la referencia, un sentido codificado de la lengua se actualiza desplegando una realidad ante sí y ante los interlocutores[90].

Pero en el diálogo se va perfilando constantemente el sentido. La prolongación del diálogo en orden a entender cada vez mejor "lo que se quiere decir" exige una clarificación del sentido, que es su explicitación por la actualización de una cada vez más amplia red de otros sentidos en la que el sentido inicial queda incluido. Así, un sentido es cabalmente entendido cuando, con su actualización en la frase inicial del diálogo, que incluye su referencia, se incluye, en frases sucesivas, en la red de otros sentidos actuales y sus referencias. Un sentido deviene tal, así, en tal contexto. Así, todo diálogo es, a través de la pregunta y la respuesta, el trabajo de la *interpretación* de un sentido.

> La universalidad de la interpretación se manifiesta de distintas maneras. La más ordinaria de sus aplicaciones es el uso mismo de las 'lenguas naturales' en la situación de conversación. A diferencia de las 'lenguas bien hechas', construidas según las exigencias de la lógica matemática y cuyos términos de base son definidos de manera axiomática, el uso de las lenguas naturales descansa sobre el valor polisémico de las palabras. Las palabras de las lenguas naturales contienen en su área semántica un potencial de sentido que no es agotado por ningún uso actual, sino que requiere ser constantemente cribado y determinado por el contexto. Es a esta función selectiva del contexto que se refiere la interpretación en el sentido más primitivo de esta palabra. La interpretación es el proceso por el cual, en el juego de la pregunta y la respuesta, los interlocutores determinan en común los valores contextuales que estructuran su conversación. Antes entonces de toda *Kunstlehre* (tecnología) que erigiera en disci-

> plina autónoma a la exégesis y la filología, hay un proceso espontáneo de interpretación que corresponde al ejercicio más primitivo de la comprensión en una situación dada[91].

De tal manera, todo diálogo pone en vibración una red de significaciones y realidad compartida, al alcance de locutor y oyente, que posibilita la comprensión. Pero a medida que se avanza en la explicitación –interpretación– se adentran ambos en una red de significaciones y realidad común a muchos y que proviene del pasado. Así, la actual relación lingüística intersubjetiva se incluye en una relación lingüística intersubjetiva más amplia. Esa red intersubjetiva más amplia, en una cultura como la nuestra, descansa finalmente en esas peculiares configuraciones lingüísticas que son los textos literarios. Idealmente, un diálogo, como explicitación –interpretación–, en nuestra cultura, ha de terminar en lo dicho en un texto.

Las experiencias actuales con sus comprensiones de sentido no descansan finalmente en el aséptico código de una lengua sino en las experiencias y comprensiones vivas, históricas que nos han precedido y que se hallan presentes en los textos literarios[92].

El sentido de lo que es, que se manifiesta en las experiencias originarias –lingüísticas– de la conciencia, es un sentido que no sólo se llega a la conciencia –así, como lo otro de ella, como ya lo adviertee propiamente la fenomenología con su concepto de intencionalidad[93] – sino que además le llega a ésta mediado por el pasado: la conciencia no se constituye como tal sino en una tradición; ella se halla expuesta a los efectos de la historia[94]; el yo se halla descentrado históricamente por el sentido.

> ¿Qué sabríamos nosotros del amor y del odio, de los sentimientos éticos y, en general, de todo aquello que llamamos el *yo* (soi), si eso no hubiera sido llevado al lenguaje y articulado por la literatura?[95].

La comprensión final apuntada idealmente por el dinamismo del diálogo lleva necesariamente a la lectura de las obras literarias. Ahora bien, ¿cómo se produce tal lectura?; ¿cómo nos hacemos cargo del sentido presente en los textos? Para responder a esta cuestión será necesario, primeramente, saber qué es un texto.

2) Texto, sentido y mundo

Si ya lo personal del decir de un sentido se distancia y se opaca ante el sentido dicho –hay, según Ricoeur, una primera distanciación del decir en

lo dicho– en el texto literario se pueden observar ulteriores distanciaciones, que lo van presentando como algo con figura propia.

Como obra, el texto tiene ya una consistencia propia: su pertenencia a un género (aunque además marcado por un *estilo y* un *autor) y sus* estructuras lingüísticas más complejas le otorgan ya una estabilidad mayor que la del sentido dicho en las frases de un diálogo[96].

Gracias a la escritura, el texto alcanza definitivamente la autonomía que le es propia. En el texto aparece un sentido y desaparece la intimidad psicológica del autor[97]: ya no hay un cara a cara que permita avanzar, por la pregunta y la respuesta, hasta lo que íntimamente haya querido decir el autor.

En el texto desaparece la circunstancia personal del autor; pero, además, el texto como obra escrita puede, por su consistencia y permanencia, suscitarse lectores inimaginables por su autor. Un "locutor" –el autor– que ya no está y un oyente –el lector– no pensado: nada más opuesto a la situación de diálogo[98].

Con todo, no se puede entender el texto escrito como un diálogo deficiente. Las limitaciones anotadas del texto escrito son sólo la contracara de una importante posibilidad que le es propia. Hay algo que el texto no puede hacer presente, pero con ello hay algo que sólo él puede hacer presente.

Pues bien, ¿qué es entonces lo propio del texto?; ¿qué es aquello con lo que se define positivamente como algo distinto frente al hablar del diálogo? ¿Qué hace presente el texto en su no hacer presentes dos interlocutores?

En el texto, al igual que en la frase y por diferencia con la mera palabra, hay una función de referencia extralingüística; en él se dice algo *sobre* algo, sobre lo *que es*. Lo que es, lo real es lo propiamente apuntado, según la intención más definitiva del discurso[99].

Pero, según se dijo, el texto prescinde de las circunstancias personales de autor y lector; y ello hace que no haya posibilidad de una referencia real inmediata, es decir que tenga que ver con las coordenadas espacio-temporales de ningún interlocutor dado.

> ...ya no existe, en efecto, una situación común al escritor y al lector; y por ello mismo ya no existen las condiciones concretas del acto de mostrar. Es sin duda esta abolición del carácter mostrativo u ostensivo de la referencia lo que hace posible el fenómeno que llamamos 'literatura', donde toda referencia a la realidad dada puede ser abolida. Pero es esencialmente con la aparición de ciertos géneros literarios, generalmente ligados a la escritura, pero no necesariamente tributarios de la escritura, que esta abolición de la referencia al mundo dado es

> conducida hasta sus condiciones más extremas. Parece que el papel de la mayor parte de nuestra literatura es destruir el mundo. Ello es verdad de la literatura de ficción –cuento, relato, novela, teatro– pero también de toda la literatura que se puede llamar poética, donde el lenguaje parece glorificado para sí mismo a expensas de la función referencial del discurso ordinario[100].

La suspensión de la función referencial que se puede llamar de primer grado es lo que posibilita la constitución de una referencia de segundo grado, nacida de las "variaciones imaginativas" del autor. Así, el texto poético, lejos de ser una autoglorificación del lenguaje[101] apunta a una nueva realidad[102], que es un mundo habitable, una posibilidad propia del hombre. Es la manifestación de esa nueva realidad, que Ricoeur llama el *mundo del texto, o la cosa del texto, o el mundo de la obra,* lo que constituye lo más propio del texto literario.

> Intención o estructura designan el sentido, el mundo del texto designa la referencia del discurso, no *lo que* es dicho sino aquello *sobre lo cual* es dicho. La cosa del texto, tal es el objeto de la hermenéutica. Y la cosa del texto es el mundo que el texto despliega ante él[103].

La "destrucción" literaria del mundo está ordenada a posibilitar la emergencia de un mundo nuevo –el mundo del texto– en el que, frente al modo cotidiano que se ha impuesto desde la visión científica, las cosas no aparecen ya como meros objetos opuestos a un sujeto que las manipula. El discurso poético hace presente el mundo como habitable. En tal mundo las cosas se manifiestan como lo entrañable que cobija –o lo extraño que rechaza– y en este sentido como aquello cabe lo cual el hombre es hombre, esto es, existe.

El texto poético, entonces, se opone en rigor al discurso meramente constatativo o descriptivo. La poesía, propiamente, redescribe la realidad, su ficción es redescripción, es una metáfora desarrollada[104].

¿Y no cabe pensar que todo texto –al menos todo texto narrativo– es a su manera "poético", en cuanto con su composición (intriga) manifiesta un sentido inicialmente no visible?[105] La ficción como redescripción es común a la metáfora y a la "intriga" compuesta en todo relato; por donde resulta que la poesía lírica, en cuanto hecha con la metáfora –la metáfora es un poema en miniatura–, se halla en el mismo nivel que el relato.

> En los dos casos, lo nuevo –lo aún no dicho, lo inédito– surge en el lenguaje: aquí la metáfora *viva,* es decir una *nueva* pertinencia en la predicación, allí una

> intriga *fingida (feinte)*, es decir una *nueva* congruencia en la puesta en intriga (mise-en-intrigue). Pero, en una y otra parte, la creatividad humana se deja discernir y cernir en contornos que la hacen accesible al análisis. La metáfora viva y la puesta en intriga son como dos ventanas abiertas sobre el enigma de la creatividad humana[106].

Entonces se puede decir, finalmente, que en el texto literario se produce, con la manifestación de un nuevo mundo, una distanciación de lo real consigo mismo.

> Se podría decir que el texto de ficción o poético no se limita a poner el sentido del texto *a distancia* de la intención del autor, sino que además pone la referencia del texto *a distancia* del mundo articulado por el lenguaje cotidiano. De esta manera, la realidad es metamorfoseada por medio de lo que llamaría las 'variaciones imaginativas' que la literatura opera sobre lo real[107].

> El mundo del texto del que hablamos no es entonces el del lenguaje cotidiano; en este sentido él constituye una nueva especie de distanciación que podría llamarse de lo real consigo mismo[108].

Las consideraciones hechas hasta aquí, y que señalan lo propio de un texto como texto, se ordenan en definitiva a determinar cómo acontece la lectura de un texto. Y ello, a su vez, porque se vio que la lectura de los textos del pasado viene finalmente exigida por la comprensión humana de cualquier sentido, comprensión que, como tal, ya es hermenéutica. La comprensión es hermenéutica dialogal y finalmente textual.

El paso siguiente consistirá entonces en mostrar cómo acontece la lectura de un texto.

3. Texto, mundo y existencia

Cualquier experiencia humana, en cuanto es vertebrada por un sentido allí comprendido en el lenguaje, remite finalmente, en una ideal explicitación del mismo a través de una red de múltiples experiencias de realidad y sentido, a los textos literarios del pasado. La experiencia actual, en cuanto lingüística, se sostiene radicalmente en las experiencias también lingüísticas del pasado, presentes en los textos. Nuestra participación en el ser y su sentido es así una instauración que tiene sus raíces en el pasado.

Pero si nuestra comprensión del ser se sostiene y descansa en la lectura de los textos del pasado, ella se sostiene en "la cosa del texto" o "el mundo

del texto", que es lo que finalmente un texto presenta y que es lo que, como su intención profunda, lo constituye –y que es alcanzado a través de las distanciaciones señaladas–.

Se trata ahora de ver cómo la comprensión del sentido de una experiencia actual –en la que algo se manifiesta y allí algo personal se cumple: es un comprender algo y un comprenderse– se articula con el "mundo del texto", esto es, con un mundo como habitable, como posibilidad propia del hombre. Se trata de ver cómo la comprensión actual se articula con la comprensión del texto.

La comprensión es de suyo hermenéutica, según se vio. Ello significa que, según su dinamismo propio, se explicita a sí misma. Y ello nuevamente significa que el sentido comprendido y su referencia real remiten a la comprensión de otro sentido y a otra realidad, desde los cuales el anterior sentido y realidad son vistos en una nueva luz. Y esta explicitación culmina, como se dijo, en el sentido y realidad –"mundo del texto", mundo habitable– que los textos despliegan. La comprensión se torna así radicalmente hermenéutica textual.

La comprensión, como autoexplicitante, es siempre, de suyo, hermenéutica. Ese movimiento hermenéutico, como comprensión de sucesivos sentidos iluminantes, se llega finalmente hasta la comprensión del sentido iluminante de un texto. Así, la comprensión del sentido –y realidad– de un texto es hermenéutica –es interpretante– en cuanto desde el sentido y realidad que el texto aporta se iluminan de manera nueva –y radical– los sentidos y las realidades anteriores puestos de manifiesto en el movimiento autoexplicitante de la comprensión.

La cuestión es entonces precisamente, de qué manera por la comprensión del sentido y la realidad de un texto, se ilumina –interpreta– el sentido y la realidad de una experiencia actual. Y se podrá decir, luego, en un sentido inverso, que esa comprensión del texto es una "interpretación" que se hace del texto: la interpretación de textos es en rigor una interpretación de sí mismo a la luz del texto. Ricoeur sintetiza su concepción en la expresión: "se comprendre devant le texte"[109].

Lo importante será notar que para Ricoeur la hermenéutica textual, como iluminación de la propia experiencia a partir de la comprensión del sentido y realidad del texto, es además, en realidad, una *obra del texto*. Es, en tal sentido, propiamente, una hermenéutica, una interpretación *del texto:* el texto es el que "interpreta"; la interpretación es acto del texto. No sólo prevalecen el sentido y la realidad del texto, sino que prevalecen de tal manera, hasta tal punto, que la interpretación es propiamente *acto* del texto.

La comprensión de un texto es el acto por el cual el sujeto es capaz de dejarse guiar de tal manera por la cosa del texto que logra integrar y hacer soportar su propio sentido y realidad –la experiencia actual– en el sentido y mundo real –de realidad no cotidiana, nueva– que el texto despliega. Así, la comprensión del texto es una apropiación del mundo del texto que es un desapropiarse de sí mismo –del propio sentido y realidad de la propia experiencia como algo último –para dejarse apropiar y guiar por el mundo nuevo del texto, para desde allí ser sí mismo, comprendiéndose, tan insólitamente como el mundo propuesto: "comprenderse ante el texto". La comprensión del texto es un dejar obrar al texto, para ser sí mismo como discípulo de él. Según esto, la comprensión del texto es, como apropiación del texto –o aplicación a la circunstancia propia–, una distanciación del sujeto respecto de sí mismo, para ser sí mismo como "nuevo".

Esta distanciación de sí mismo tiene dos momentos: el momento de dejar obrar al texto –y no obrar imponiéndose con la exclusividad del propio sentido– y el momento de devenir otro respecto del que comenzó la lectura gracias a la obra del texto sobre la propia situación experiencial. Y se podrá advertir que esta distanciación ha sido posibilitada por todas las anteriores distanciaciones –que afectaban al texto de modo de permitirle el despliegue de su mundo– y es en rigor la culminación de ellas. La "descontextualización" propia del texto como obra escrita posibilita ahora su "recontextualización"[110]

En la lectura así entendida, se trata de una "operación objetiva de la interpretación, que sería el acto *del* texto"[111]. Nuestra comprensión del texto es el medio a través del cual el texto ejerce su interpretación, esto es su iluminación de nuestra experiencia actual. Realmente, "lo que es interesante aquí es que la interpretación, antes de ser el acto del exégeta, es el acto del texto..."[112].

> No imponer al texto la propia capacidad finita de comprender, sino exponerse al texto y recibir de él un sí mismo más vasto, que sería la proposición de existencia que respondería de la manera más apropiada a la proposición de mundo. La comprensión es entonces todo lo contrario de una constitución de la cual el sujeto tendría la clave. A este respecto, sería mas justo decir que el *sí mismo* es constituido por la 'cosa' del texto[113].

Merced al carácter referencial real del lenguaje, el hombre, como "comprender", pertenece al ser y sus sentidos; pero en cuanto ese comprender es hermenéutico, le pertenece, finalmente, perteneciendo a una historia mediada textualmente. Pero la pertenencia a la historia textual sólo es po-

sible, paradójicamente, gracias a una múltiple distanciación: gracias a la distanciación del autor, que es el correlato de la distanciación del texto como obra escrita; gracias a la distanciación –no presencia actual de tal o cual lector– del lector; gracias a la distanciación del mundo del texto frente al mundo dado; gracias a la distanciación del lector inicial dado frente al lector final "nuevo".

La distanciación por la que el texto como obra escrita oculta al autor hace que su comprensión –"interpretación"– no pueda consistir en un trasladarse a la intimidad psicológica de ese autor –contra la concepción de Dilthey[114]–. La comprensión ha de atender al sentido y el mundo que, precisamente debido a tal ocultamiento del autor, el texto despliega.

En ese mundo así desplegado aparece una realidad "nueva", distante frente a la realidad dada y frente al lector dado; y ello precisamente, como se vio, hace posible la apropiación de ese mundo, que es un dejarse apropiar por él, para, perteneciendo así a él, ser, como él, algo "nuevo" frente a lo dado. Pero dejarse apropiar por él para pertenecer a él es un pertenecer al pasado, a la historia.

> Este concepto de distanciación es el correctivo dialéctico del de apertenencia, en el sentido de que nuestra manera de pertenecer a la tradición histórica es pertenecerle bajo la condición de una relación de distancia que oscila entre el alejamiento y la proximidad. Interpretar es hacer próximo lo lejano (temporal, geográfico, cultural, espiritual) (...) El texto es, por excelencia, el soporte de una comunicación en y por la distancia[115].

Si el lector pertenece, en el modo indicado, a la tradición, también es cierto que él mismo, así formado por el texto, es en cierto modo una prolongación de la vida misma del texto. El lector es asumido por el texto como un momento de la explicitación de su propia riqueza: la tradición –las sucesivas comprensiones– se vuelve interna al texto[116].

La culminación de la serie de distanciaciones, en las que en definitiva texto y lector se van paulatinamente perfilando frente a frente, se alcanza precisamente cuando el lector se advierte como distinto frente al sentido y la realidad del texto del pasado y a la vez como debido a él: es el momento de la advertencia exlícita de la distancia –las distancias– y de la apertenencia; es el momento crítico de la conciencia; es el momento del autoreconocimiento y del reconocimiento de la propia dependencia de lo otro que el texto presenta.

Esta distanciación lúcida frente al sentido y realidad que presenta el texto posibilita una tarea crítica específica respecto del texto, que ha de

preceder a la apropiación señalada. En esta distanciación el texto aparece como obra y así como algo objetivo –de hecho la distanciación aquí señalada es la culminación de la serie de las distanciaciones que se inicia cuando el texto, como obra, se distancia frente a las circunstancias personales del autor–. Si el texto como obra se mantiene como un algo objetivo merced a estructuras propias de sentido, puede quedar al alcance de un estudio que lo *explique* –por ejemplo al modo estructuralista[117]– precisamente, según esa composición de elementos, a través de los cuales, es cierto, finalmente se refiere a lo real.

También aquí, el sentido y realidad que el texto despliega frente al sujeto dispuesto a dejarse apropiar por él han de ser sometidos a los análisis de las distintas interpretaciones o hermenéuticas del doble sentido (arqueológica, teleológica y escatológica, por ejemplo).

> Esta distanciación pone a la obra todas las estrategias de la sospecha, de la cual la crítica de las ideologías es una de las principales modalidades. La distanciación bajo todas sus formas y en todas sus figuras constituye por excelencia el momento crítico de la comprensión[118].

Así entonces, la interpretación que el lector hace del texto –en rigor, la interpretación que hace el texto– es un *comprenderse* en el sentido del texto, un ponerse en su camino, que ha de resultar de la superación de una mera *explicación* objetiva del texto: es un "comprenderse ante el texto". La explicación científica objetiva se hace interpretación cuando el sujeto se apropia el texto, dejándose apropiar por él; y ello acontece, entonces, no según una comprensión que sigue las puras sinuosidades subjetivas. Más bien es un ponerse en camino según la "exhortación" del texto, según el "oriente" del texto, develado por la *explicación* objetiva. La interpretación así entendida se opone a una hermenéutica "existencial"[119] y a la vez transforma profundamente, tanto la idea de explicación, como de comprensión en el sentido de Dilthey[120].

> Interpretar, hemos dicho es apropiarnos *hic et nunc* la intención del texto. Al decir eso, hemos quedado en el círculo del 'comprender' diltheyano. Ahora bien, lo que acabamos de decir sobre la semántica profunda del texto, a la que nos remite el análisis estructural, nos invita a comprender que la intención o lo apuntado del texto no es, a título primordial, la intención presumida del autor, lo vivido del escritor, dentro de lo cual sería posible transportarse, sino lo que quiere el texto, lo que él quiere decir para aquél que obedece a su exhortación. Lo que quiere el texto es ponernos dentro de su sentido, es decir –según otra

> acepción de la palabra 'sentido'– en la misma dirección. Si entonces la intención es la intención del texto, y si esta intención es la dirección que ella abre para el pensamiento, es preciso comprender la semántica profunda en un sentido fundamentalmente dinámico; diré entonces: explicar es desgajar la estructura, es decir las relaciones internas de dependencia que constituyen la estática del texto, interpretar es tomar el camino 'de pensamiento abierto por el texto, ponerse en ruta hacia el *oriente* del texto (...) Lo que es interesante aquí es que la interpretación, antes de ser el acto del exégeta, es el acto del texto: la relación entre tradición e interpretación es una relación interna al texto; interpretar, para el exégeta, es ponerse dentro del sentido indicado por esta relación de interpretación sostenida por el texto mismo[121].

La lúcida comprensión de sí mismo a la luz de los textos del pasado podrá continuarse en un discurso racional, en el que la propia existencia, así radicalmente explicitada, interpretada, se comprenda entonces en conceptos existenciales; la hermenéutica se habrá tornado entonces filosófica. En tal lucidez aparecerá entonces, en el discurso racional, que el hombre pertenece a la historia y allí al ser, que allí se le dispensa en su sentido[122].

* * *

Tercer paso

La hermenéutica es, entonces, el mismo hombre como ser que es comprendiendo y comprendiéndose; y que comprendiendo explicita sin cesar el sentido y la realidad presente en su comprensión, hasta comprenderse a la luz de los textos del pasado, por los que se comprende radicalmente. Esa comprensión alcanza su plenitud cuando, en lúcida distanciación crítica –posibilitada por las sucesivas distanciaciones del lenguaje que culminan en las distanciaciones propias del texto– incorpora la explicación científica de los textos y las distintas hermenéuticas opuestas del sentido y se expresa en un discurso racional –filosofía– en el que el hombre se reconoce como perteneciendo históricamente al ser en una tradición.

Notas

[1] P. Ricoeur, *Philosophie de la Volonté*, tomo II: *Finitude et culpabilité*, parte II: *La Symbolique du Mal*, Aubier, Editions Montaigne, París, 1960. En adelante se citará SM.
[2] SM, p. 330.

[3] P. Ricoeur, *Le Conflit des Interprétations, Essais d'herméneut'que,* Editions du Seuil, París, 1969, p. 10. En adelante se citará CI. (Hay traducción parcial de esta obra en español, en tres volúmenes: *Hermenéutica y Estructuralismo, Hermenéutica y Psicoanálisis Introducción a la Simbólica del Mal,* Asoc. Ed. La Aurora, Buenos Aires, 1975, 1976).
[4] P. Ricoeur, *"Herméneutique et structuralisme"*, en CI, pp. 31-97.
[5] La obra completa se articula como sigue: *Philosophie de la volonté;* tome I, *Le volontaire et l'involontaire;* tome II, *Finitude et culpabilité,* ère partie. L'homme *faillible;* 2ème partie: *La Symbolique du Mal.* La cuestión de la abstracción de la falta y de la trascendencia es explicada por Ricoeur en *Le volontaire et l'involontaire,* pp. 7 y 23-36; y nuevamente en *L'homme faillible,* pp. 9-17. En este trabajo se debe prescindir del desarrollo de estas cuestiones metódicas. (Hay versión en español del tomo I *Le volontaire et L'involontaire,* Ed. Docencia, Buenos Aires, vol. 1, 1986; vol. 2, 1988.)
[6] SM, pp. 17-25. Ricoeur discierne allí las "zonas de emergencias de los símbolos" y realiza un análisis de la estructura significativa del símbolo. Estas mismas cuestiones son retomadas y en parte ampliadas en *De l'interprétation. Essai sur Freud,* pp. 19-28; 39-40, 57 y en CI, pp. 17-18; 284-286.
[7] SM, pp. 11-17.
[8] Cfr. SM, pp. 162-165.
[9] CI, p. 293. Estos tres pasos son señalados en SM, pp. 328-332. Una nueva consideración de los mismos puede hallarse en CI, pp. 292-296; precisamente, el ensayo de que aquí se trata, *"Herméneutique des symboles et réflexion philosophique"*, es de 1961.
[10] En CI, p. 293, Ricoeur discierne cuatro modos posibles del proceder general del fenomenólogo.
[11] CI, p. 293. Cfr. SM, p. 329.
[12] P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud,* Editions du Seuil, París, 1965, p. 38. En adelante se citará F. (Versión en español: *Freud: una interpretación de la cultura,* Ed. Siglo XXI, Madrid, 1970.)
[13] F, p. 38.
14 Ricoeur llega a afirmar: "Esta espera de una nueva Palabra, de una nueva actualidad de la Palabra, es el pensamiento implícito de toda fenomenología de los símbolos, que pone en primer lugar el acento sobre el objeto, luego subraya la plenitud del símbolo, para saludar finalmente el poder revelante de la palabra originaria". (F, P.40).
[15] SM, p. 329; CI, pp. 293-294.
[16] Cfr. SM, p. 329.
[17] Cfr. GI, p. 294.
[18] SM, p. 326; CI, p. 294.
[19] SM, p. 327; CI, p. 294. Y Ricoeur cita, en SM, a Bultmann en *Glauben und Verstehen:* "Toda comprensión, como toda interpretación, se halla... continuamente orientada por la manera de plantear la cuestión y por lo que ella apunta (por su *Woraufhin).* Ella no es entonces nunca sin presupuesto, es decir que ella está siempre dirigida por una precomprensión de la cosa a propósito de la cual interroga al texto. Sólo a partir de esta precomprensión ella puede en general interrogar e interpretar".
[20] Se puede quizás aún precisar lo siguiente: el creer final viene preparado por el comprender, esto es, por el discernimiento crítico –hermeneútico– anterior; así, ese comprender es un discernir y, por tanto, se hallaría aún *entre* la materialidad del mito –historia– y su sentido; éste último constituye el objeto de la adhesión del creer final. Ricoeur ha explicado su concepción general del mito en SM, pp. 153 162.
[21] SM, p. 327; CI, p. 294.
[22] Cfr. F, p. 27.
[23] Cfr. SM, pp. 24-25.

[24] Cfr. SM, pp. 154-155; F, pp. 46-47.
[25] Cfr. SM. pp. 287-288.
[26] Sobre la distinción del símbolo frente a la alegoría, cfr. SM, p. 23. Entre las páginas 296 y 310 de CI se desarrolla la delimitación frente al alegorismo y la gnosis, hasta la confrontación con el pensamiento especulativo.
[27] Cfr. CI, p. 394.
[28] F, pp. 45-46. Y en CI, p. 292, dice Ricoeur: "Pues se trata de pensar. Yo no abandono en absoluto la tradición de racionalidad que anima a la filosofía desde los griegos; no se trata en absoluto de ceder a no sé qué intuición imaginativa, sino de elaborar conceptos que comprendan y hagan comprender, conceptos encadenados según un orden *sistemático*, aunque no en un sistema cerrado. Pero se trata, al mismo tiempo, de transmitir, por medio de esta elaboración de razón, una riqueza de significación que ya estaba allí, que siempre ya ha precedido a la elaboración racional. Pues ésta es la situación: por una parte, todo ha sido dicho antes de la filosofía, por signo y por enigma; es uno de los sentidos de la expresión de Heráclito: 'el Maestro cuyo oráculo está en Delfos no habla, no oculta, significa'. Por otra parte, tenemos la tarea de hablar claramente, asumiendo quizás el riesgo de ocultar, al interpretar el oráculo. La filosofía comienza desde sí, es comienzo. Así, el discurso continuado de los filósofos es a la vez reasunción hermenéutica de los enigmas que lo preceden, lo implican y lo nutren, y búsqueda del comienzo, aspiración al orden, apetito del sistema".
[29] CI, p. 394.
[30] Cfr. SM, pp. 2E-30.
[31] CI, p. 296.
[32] Esta capacidad de los símbolos como detectores de realidad, haría que un pensar a partir de ellos sea auténtica filosofía, participable como tal por el no creyente. Cfr. SM, pp. 330-331, y antes, p. 155, nota de pie de página.
[33] SM, pp. 330-331. En distintos lugares anota Ricoeur la capacidad de los símbolos –suficientemente escuchados– para impedir un discurso racional "reductor". Así por ejemplo, en lo que respecta a su resistencia a un sistema racional cerrado, se puede leer en CI, pp. 306-310; 327-328; 403; F, pp. 506-507.
[34] Cfr. SM, p. 23.
[35] Cfr. pp. 12-15. Dos importantes partes del tercer capítulo del primer libro se titulan, precisamente, "El recurso del símbolo a la reflexión" (p. 45) y "El recurso de la reflexión al símbolo" (p. 50).
[36] Cfr. SM, pp. 22-23.
[37] F, p. 21.
[38] F, p. 26.
[39] F, pp. 26-27.
[40] "Según nosotros el símbolo es una expresión lingüística de doble sentido que requiere una interpretación..." (F, p. 18).
[41] Cfr. nota 6.
[42] En F, pp. 36-40 y 40-44, respectivamente.
[43] Cfr. SM, pp. 17-21. Allí muestra Ricoeur, además, cómo se comunican estos tres modos del simbolismo.
[44] En SM, p. 18 se encuentra un lúcido texto: "Es en primer lugar *sobre* el mundo, *sobre* elementos o aspectos del mundo, sobre el cielo, sobre el sol y la luna, sobre las aguas y la vegetación que el hombre lee lo sagrado; el simbolismo hablado re mite así a las manifestaciones de lo sagrado, a las hierofanias, donde lo sagrado se muestra en un fragmento del cosmos que, por contrapartida pierde sus límites concretos, se carga de innumerables significaciones, integra y unifica el mayor número posible de sectores de la experiencia antropocósmica; entonces, son en primer lugar el sol, la luna, las aguas, es decir las realidades

cósmicas las que son símbolos; ¿diremos entonces que el símbolo por su aspecto cósmico es anterior y así extraño al lenguaje? En absoluto; ser símbolo es, para estas realidades, entrañar, en un nudo de presencia, una masa de intenciones significativas que, antes de dar que pensar, dan que hablar; la *manifestación* simbólica como *cosa* es una matriz de significaciones simbólicas como palabras; nunca se ha terminado de *decir* el cielo (para tomar el primer ejemplo sobre el cual Eliade ejerce su fenomenología comparatista); es lo mismo decir que el *cielo manifiesta* lo sagrado y decir que *significa* lo altísimo, lo elevado y lo inmenso, lo potente y lo ordenado, el clarividente y el sabio, el soberano, lo inmutable; la manifestación por la cosa es como la condensación de un discurso infinito; manifestación y significación son estrictamente contemporáneas y recíprocas; la concreción en la cosa es la contrapartida de la sobredeterminación de un sentido inagotable que se ramifica en lo cósmico, en lo ético y lo político. Así, el símbolo-cosa es posibilidad de innumerables símbolos hablados que, a su vez, se anudan en una manifestación singular del cosmos". Cfr. F, pp. 22-24.

[45] Cfr. F, pp. 15-24.

[46] SM, pp. 20-21; F, pp. 24-25.

[47] F, p. 25; cfr. CI, p. 17.

[48] F, pp. 29-36: "El concepto de interpretación".

[49] F, p. 33.

[50] F, p. 33.

[51] Cfr. F, pp. 14-15; 34.

[52] Véase en especial F, libro II, 2a. parte; y también "La psychanalyse et le mouvement de la culture contemporaine", en CI, p. 122.

[53] F, p. 35.

[54] Dice Ricoeur: "Yo no diría que interpreto el signo sensible cuando comprendo lo que dice. La interpretación se refiere a una estructura intencional de segundo grado que supone que hay un primer sentido constituido en el que algo es apuntado en primera instancia, pero donde eso algo remite a otra cosa que no es apuntada sino por aquello primero" (F, p. 21). La diferenciación entre signo y símbolo se desarrolla en F, pp. 19-22; y ya se había anticipado, en parte, en SM, p. 22.

[55] SM, p. 330.

[56] F, p. 42; cfr. CI, pp. 148-151.

[57] F, pp. 452-453.

[58] La consideración particular de la *Fenomenología del Espíritu* se encuentra en especial en F, pp. 444-456.

[59] F, p. 450.

[60] F, pp. 453-454.

[61] F, p. 446. Es necesario advertir que esta dialéctica de arqueología y teleología ya había sido adelantada programáticamente en SM, p. 20.

[62] Cfr. F, pp. 457-466.

[63] F, pp. 467-475.

[64] F, pp. 472-475.

[65] Para sistematizar su análisis Ricoeur recurre a la distinción entre "avoir, pou-voir y valoir", que ya había presentado en *L'homme faillible*, pp. 122-141. Y en F, pp. 487-488, Ricoeur justifica este recurso a esta "trilogía de los sentimientos fundamentales". Los órdenes del "avoir" y del "pouvoir" son considerados en F, pp. 489-494; las extensas consideraciones sobre el arte pueden hallarse en las pp. 165-330 y 495-503, y en CI, pp. 195-207 ("L'art et la systématique freudienne"). Toda esta problemática ha sido tratada también por Ricoeur en "La psychanalyse et le mouvement de la culture contemporaine" y en "Une interprétation philosophique de Freud" (CI, pp. 122-176).

[66] F, p. 503.
[67] F, pp. 504-529.
[68] CI, p. 458.
[69] Esta implicación de la lectura escatológica de los símbolos religiosos en las interpretaciones arqueológica y teleológica es lo que habilita a esta integración de las tres hermenéuticas como auténtica filosofía (cfr. nota 32), part icipable como tal por el no creyente. Desde la arqueología y la teleología se podrían al menos desarrollar, entonces, aproximaciones a los contenidos de la fe. Véase, como ejemplo de este pensar "análogo" a la fe, por ejemplo, la aproximación kantiana a la esperanza en "La liberté selon l'espérance", en CI, p. 393.
[70] Es necesario reconocer, con todo, que Freud entiende finalmente las "creaciones" del Edipo como reproducciones del Edipo de los orígenes de la humanidad. Las "historias" creadas por los pueblos son mencionadas en *Un recuerdo de infancia de Leonardo da Vinci*. Cfr. F, pp. 516-517.
[71] F, p. 518.
[72] F, p. 521.
[73] En un sentido riguroso *quizás* haya que distinguir entre símbolos en sentido estricto y símbolos en sentido amplio; donde la primera categoría correspondería a los símbolos cuyo contenido resulta siempre irrecuperable totalmente para un discur so racional –religión (y arte)–, y la segunda a los símbolos de suyo analizables conceptualmente –las demás obras humanas–.
[74] CI, pp. 27-28.
[75] CI, p. 27.
[76] Cfr. CI, pp. 20-28. El radical descentramiento del yo que opera el psicoanálisis se expone en el capítulo I I del libro I I I de F.
[77] CI, p. 26. Ya en *La Symbolique du Mal* advertía Ricoeur la diferencia entre los momentos reflexivo y existencial, en su continuidad: "Pero la expresión de deducción trascendental del símbolo no es absolutamente satisfactoria: orienta hacia la idea de que la justificación del símbolo por su poder revelador constituye un simple aumento de la *conciencia de* sí, una simple extensión de la circunscripción reflexiva, cuando una filosofía instruida por los símbolos tiene por tarea una transformación cualitativa de la conciencia reflexiva. Todo símbolo, en efecto, es finalmente una hierofanía, una manifestación del vínculo del hombre con lo sagrado. Ahora bien, tratando el símbolo como un simple revelador de la conciencia de sí, le amputamos su función ontológica; aparentamos creer que el 'conócete' es puramente reflexivo, cuando es primeramente un llamado por el cual cada uno es invitado a situarse mejor en el ser, en términos griegos, a 'ser sabio'" (SM p. 331). Y más adelante añade: "El símbolo nos habla finalmente como index de la situación del hombre en el corazón del ser, en el cual él se mueve, existe y quiere. Así, la tarea del filósofo guiado por el símbolo será romper el círculo encantado de la conciencia de sí, quebrar el privilegio de la reflexión. El símbolo da a pensar que el *Cogito* se halla en el interior del ser y no a la inversa; la segunda ingenuidad será así una segunda revolución copernicana; el ser que se pone a sí mismo en el *Cogito* debe aún descubrir que el acto mismo por el cual él se arranca de la totalidad no cesa de participar del ser que lo interpela en cada símbolo" *(Ibid.)*. Ello indica que aún en una hermenéutica que no ha alcanzando la lucidez del discurso racional –este paso no es dado en SM– se pueden distinguir esos momentos reflexivo y existencial.
[78] Cfr. CI, pp. 15-19.
[79] CI, p. 15.
[80] En CI, pp. 10-15, Ricoeur ha explicado las diferencias de su proceder frente a la "ontología de la comprensión" de Heidegger. Heidegger intenta alcanzar el sentido del ser, recogiéndolo en el Dasein como ente que es en la comprensión en su existencia como proyecto. Ricoeur intenta, por su parte, la *voie longue de* una comprensión del sentido del ser aten-

diendo a las múltiples comprensiones que se despliegan en las distintas obras, y sometiéndose a las exigencias de las distintas hermenéuticas de esas obras. Cfr. CI, p. 169.
[81] CI, p. 336.
[82] F, p. 54; CI, p. 325. Estas consideraciones sobre el esfuerzo y el deseo del yo pueden hallarse en: F, pp. 50-54; CI, pp. 20-26; 169; 260-262; 322-325; 336.
[83] Cfr. F, p. 54.
[84] CI, p. 15.
[85] En *Du texte à l'action*, p. 30, dice Ricoeur: "Yo había reducido en esta época (la de SM) la hermenéutica a la interpretación de los símbolos, es decir, a la explicación del sentido segundo –y a menudo oculto (es, por tanto, también la época de F)– de esas expresiones de doble sentido. Esta definición de la hermenéutica por la interpretación simbólica me parece hoy demasiado estrecha". Precisamente, en el ensayo allí contenido, titulado "De l'interprétation" (pp. 11-35) Ricoeur explica el papel jugado a este respecto por las investigaciones contenidas en su obra *Temps et récit*.
[86] P. Ricoeur, *Du texte à laction. Essais d'herméneutique II*. Editions du Seuil, París, 1986. En adelante se citará TA.
[87] TA, p. 56.
[88] TA, p. 56.
[89] Esta referencia real del discurso –y del lenguaje en general– ha sido puesta claramente de manifiesto por Ricoeur en el ensayo "La structure, le mot, l'événement", en CI, p. 80. Cfr. TA, pp. 103-107. Y en TA dice Ricoeur, por ejemplo, "...en toda proposición se puede distinguir, con Frege, su *sentido y su referencia*. Su sentido es el objeto ideal que ella apunta; este sentido es puramente inmanente al discurso. Su referencia es su valor de verdad, su pretensión de alcanzar la realidad. Por este carácter el discurso se opone a la lengua, que no tiene relación con la realidad: las palabras remiten a otras palabras en la ronda sin fin del diccionario; sólo el discurso, decíamos, apunta a las cosas, se aplica a la realidad, expresa el mundo" (p. 113).
[90] TA, p. 47.
[91] Cfr. TA, p. 47.
[92] Cfr. TA, pp. 26-29; CI, pp. 10-15. Husserl y sobre todo Heidegger constatan simplemente esa pertenencia, Ricoeur, con la hermenéutica –en sus dos concepciones– la funda críticamente. En TA, p. 53 dice Ricoeur: "... la fenomenología, que había surgido del descubrimiento del carácter universal de la intencionalidad, no siguió el consejo de su propio hallazgo, a saber que la conciencia tiene su sentido fuera de ella".
[93] Ricoeur asume la expresión de Gadamer *wirkunsgeschichtliches Bewusstsein*.
[94] TA, p. 116.
[95] Cfr. TA, pp. 107-110.
[96] Cfr. TA, p. 111.
[97] Cfr. TA, pp. 31; 111-112.
[98] Cfr. nota 90.
[99] TA, pp. 113-114. Cfr. TA, pp. 17-18; 34; 52.
[100] Cfr. R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*. Les editions de minuit, París, 1963, Ch. XI, "Linguistique et poétique", pp. 209-248.
[101] Dice Ricoeur en TA, p.24: "Se diría que un movimiento centrípeto del lenguaje hacia sí mismo se sustituye al movimiento centrífugo de la función referencial. El lenguaje se celebra a sí mismo en el juego del sonido y del sentido. El primer momento constitutivo de la referencia poética es entonces esta suspensión de la referencia directa del discurso a lo real ya constituido, ya descrito con los medios del lenguaje ordinario o del lenguaje científico. Pero la suspensión de la función referencial implicada por la acentuación del mensaje *for its own sake* no es más que la contracara o la condición negativa de una función referencia) más

disimulada del discurso, que de alguna manera es liberada por la suspensión del valor descriptivo de los enunciados. Es así que el discurso poético lleva al lenguaje aspectos, cualidades, valores de la realidad que no tienen acceso al lenguaje directamente descriptivo y que no pueden ser dichos sino a favor del juego complejo de la enunciación metafórica y de la transgresión regulada de las significaciones usuales de nuestras palabras. Este poder de redescripción metafórica de la realidad es exactamente paralelo a la función mimética que hemos asignado anteriormente a la ficción narrativa. Esta se ejerce preferentemente en el campo de la acción y de sus valores temporales, mientras que la redescripción metafórica reina sobre todo en el de los valores sensoriales, páticos, estéticos y axiológicos que hacen del mundo un mundo habitable". Cfr. también TA, p. 115.

[102] TA, pp. 38-39.

[103] Cfr. P. Ricoeur, *La métaphore vive,* Ed. du Seuil, París, 1975, (Versión en español: *La metáfora viva,* Ed. Cristiandad, Madrid, 1980), y los ensayos "Palabra y símbolo" y "La metáfora y el problema central de la hermenéutica", contenidos en P. Ricoeur, *Hermenéutica y Acción,* CINAE, Buenos Aires, 1985, pp. 7 y 27 respectivamente. Sobre ficción y metáfora, Cfr. también TA, pp. 18-25.

[104] Cfr. el ensayo titulado "De l'interprétation", en TA, pp. 11-35; en especial pp. 11-24.

[105] TA, pp. 20-21.

[106] TA, p. 53.

[107] TA, p. 115. Se han anotado hasta aquí las siguientes distanciaciones: conciencia del sentido –en lo vivido– frente a lo puramente vivido; distanciación de lo dicho frente al decir; en el texto, distanciación del sentido frente a las circunstancias personales –por el carácter de *obra* y por el carácter de *escrito* del texto–; distanciación de lo real frente a sí mismo.

[108] Compárese todo lo que se dirá sobre este "se comprendre devant le texte" con lo dicho acerca de la interpretación del mito según su carácter de "detector y descifrador de realidad".

[109] Cfr. TA, pp. 30-31; 53-55; 115-117; 151-159.

[110] TA, p. 156.

[111] TA, p. 156.

[112] TA, p. 117.

[113] La posición de Ricoeur frente a Dilthey –y frente a Schleiermacher– se encuentra desarrollada en los ensayos titulados "La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et Dilthey" (TA, pp. 75-100; en especial, véase pp. 81-87) y "Qu'est-ce qu' un texte?" (TA, pp. 137-159) en especial, pp. 142-145 y 151-1591.

[114] TA, p. 51. En esta cuestión, Ricoeur marca, consecuentemente, sus diferencias con Gadamer; cfr. TA, pp. 96-100. Todo el trabajo titulado "La fonction herméneutique de la distanciation" constituye, precisamente, una diferenciación frente a Gadamer (TA, pp. 101-117).

[115] Cfr. TA, pp. 155-156; 158-159.

[116] Cfr. TA, p. 110. Cfr. "Herméneutique et structuralisme", en CI, pp. 31-97.

[117] TA, p. 54; cfr. pp. 51-52. La distanciación, lejos de impedirla, hace posible la pertenencia –y la pertenencia crítica– a la historia.

[118] Cfr. "Préface a Bultmann", en CI, p. 373.

[119] Cfr. "Qu'est-ce qu' un texte?", en TA, p. 137.

[120] TA, pp. 155-156.

[121] Todo lo que la hermenéutica tiene de descentramiento del sujeto –dependencia del sujeto respecto de la contingencia de los textos históricos y allí dependencia del sentido del ser, que se dona en la existencia– la aparta y es una crítica del idealismo de la fenomenología de Husserl, y todo lo que ella tiene de atención al sentido del ser y de explicitación –interpretación– del mismo, la acerca a la fenomenología. Sobre todo esto véase el ensayo "Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl", en TA, p. 39.

Capítulo I

La filosofía y la especificidad del lenguaje religioso*

El título de este artículo plantea en algunas palabras el grupo de *presuposiciones* que intentaré aclarar.

Según la primera presuposición, es posible, en el marco de una investigación filosófica, identificar una fe religiosa tomando como base su lenguaje o, más exactamente, entendiéndola como una *modalidad particular de discurso.* Con ello no queremos decir que el lenguaje o el discurso constituyan la única dimensión del fenómeno religioso. En efecto, la primera presuposición nada dice sobre el concepto, muy discutido, de experiencia religiosa, ya sea que la entendamos en un sentido cognitivo, práctico o emocional. Sólo afirma una cosa: cualesquiera sean las características de una eventual "experiencia religiosa, esta última se articula en un lenguaje. La manera más apropiada de interpretar dicho lenguaje, según su naturaleza interna, consiste en un análisis de sus modos de expresión.

La segunda presuposición es que el discurso religioso no carece de sentido. Dicho de otra manera, vale la pena examinarlo pues algo se dice en él que no se dice en otras modalidades del discurso: discurso ordinario, discurso científico, discurso poético. En términos positivos: *el lenguaje religioso es sensato,* posee un *sentido,* al menos para la comunidad de fe, cuando lo usa para comprenderse a sí misma o para hacerse comprender por un auditorio extraño.

Según la tercera presuposición, la filosofía se encuentra implicada en esta búsqueda, pues se la confronta con un discurso que no sólo pretende ser sensato, sino también verdadero. Debe comprenderse dicha pretensión correctamente; implica que no comprendemos el *valor de verdad* de esta

*Publicado en *Revieu d'historie et de philosophie religieuses (Hommage à Pierre Burgelin)*, 55, 1975. Traducción: Juan Carlos Gorlier. Revisión y cuidado final: Marie-France Begué.

forma de discurso mientras no ponemos también en cuestión los criterios de verdad utilizados en las otras formas de discurso, principalmente en el discurso científico, sea que invoque un criterio de verificación o un criterio de falsificación. En consecuencia, según esta tercera presuposición, la filosofía se confronta con un discurso que tiene la pretensión no sólo de ser significante sino también de poder quedar de tal manera "lleno" que, a raíz de él, sean develadas nuevas dimensiones de la realidad y de la verdad.

Se requiere por lo tanto una nueva determinación de la verdad.

Tales son las presuposiciones contenidas en el título de mi exposición: *la filosofía y la especificidad del lenguaje religioso.* Me propongo elucidar una por una tales presuposiciones y lo haré desde el punto de vista particular de la teoría de la interpretación o, para emplear una expresión más técnica, de *la hermenéutica* filosófica.

Introduciré este método a través de una comparación con el análisis lingüístico de la lengua inglesa, siguiendo el orden de las tres presuposiciones antes enunciadas.

Tanto la hermenéutica, como el análisis lingüístico, pueden coincidir sin dificultades con la primera presuposición, según la cual es posible reconocer la fe religiosa o la experiencia religiosa tomando como base el lenguaje que las expresa. Sin embargo, veremos más adelante que la hermenéutica desarrolla esta presuposición de una manera que la distingue ya del análisis lingüístico. Con todo, puede entablarse un diálogo fecundo sobre la base de un amplio acuerdo inicial.

También la segunda presuposición parece en gran medida común a la hermenéutica y al análisis lingüístico, en cuanto éste último a partir del segundo Wittgenstein y de Austin, renuncia a medir todas las formas de lenguaje desde el único patrón de una lengua artificial y de las reglas del simbolismo lógico, aplicándose en cambio a analizar los diversos "juegos del lenguaje" según sus reglas respectivas. Veremos cómo, también aquí, la hermenéutica comprende este principio de método, a saber: la exigencia que el contenido de significación de un discurso sea en cada oportunidad medido de acuerdo a los criterios de significación que le son propios.

La diferencia principal entre el análisis lingüístico y el hermenéutico concierne, sin duda, a la tercera presuposición. El análisis lingüístico está dominado hasta tal punto por la historia del principio de verificación y de falsación que le resulta prácticamente imposible formar un concepto de verdad distinto del que tradicionalmente se ha formulado en términos de adecuación. La idea de que cada modo de cumplimiento desenvuelve sus criterios propios de verdad y de que la "verdad" no significa solamente adecuación sino también manifestación parece extraña a la tesis funda-

mental del análisis lingüístico y caracteriza a una hermenéutica influenciada en mayor o menor medida por el pensamiento de Heidegger. Con todo, en los escritos de Ian Ramsey y de Frederick Ferré pueden encontrarse algunos índices de una necesaria reorientación del concepto fundamental de verdad. Cualesquiera sean las diferencias entre las dos actitudes filosóficas, creemos que incluso la tercera presuposición puede convertirse en un problema común, aunque de una y otra parte se la siga formulando en términos radicalmente diferentes.

Nuestra finalidad no es refutar la metodología del análisis lingüístico, sino reconocer por un método de diferencia, la especificidad de la hermenéutica filosófica.

I. El discurso religioso originario

Como hemos dicho, la primera presuposición es común al analísis linguístico y a la hermenéutica. Uno y otra abordan la fe religiosa desde el punto de vista de su expresión en el lenguaje. Sin embargo, la diferencia entre las dos actitudes ya se muestra en este nivel. El análisis linguístico se dirige directamente a los *enunciados,* tales como: "Dios existe" o "Dios es inmutable, omnipotente, etc.", es decir a proposiciones que realzan una modalidad específica de discurso, el discurso de segundo grado de la teología. No es posible concebir dicho discurso sin la incorporación de conceptos tomados de una filosofía especulativa. Una hermenéutica filosófica, por el contrario, se esfuerza por dirigirse, lo más fielmente posible, a las modalidades más originarias de lenguaje de una comunidad de fe, en consecuencia, a las expresiones por las cuales los miembros de la comunidad interpretan, de modo originario, su propia experiencia para sí mismos y para los otros.

Tales testimonios de fe no suponen en primera instancia enunciados teológicos, en el sentido de una teología metafísico-especulativa, sino expresiones que muestran formas de discurso tan diversas como las narraciones, profecías, textos legislativos, proverbios, himnos, plegarias, fórmulas litúrgicas, refranes sapienciales, etc. Esas formas de discurso, tomadas en conjunto, constituyen las expresiones originarias de la fe religiosa. La primera tarea de la hermenéutica debe ser, en consecuencia, identificar y describir esas formas de discurso por las cuales, de entrada, la fe de una comunidad es conducida al lenguaje.

Con ese fin, la hermenéutica filosófica practicará una metodología particular, dirigida a clarificar el concepto de *forma de discurso.* Deberá ante todo describir el *discurso* en cuanto tal, según sus caracteres generales, para

poder tratar ulteriormente la narración, la profecía, el proverbio, el himno, etc., como *formas* de discursos, en consecuencia, como sendas modificaciones específicas del discurso en general. Entre esos rasgos generales de discurso se retendrá particularmente la relación entre el acto de discurso y su contenido, en cuanto dicha relación contiene la dialéctica más simple de exteriorización y de objetivación del discurso. De tal dialéctica procede la autonomía de las diferentes formas de discurso conocidas bajo el nombre de "géneros literarios". En síntesis: cualquier cosa que se diga, se sustenta ya en cierta distancia respecto al acto de discurso o de advenimiento de la palabra. Una distancia comparable a la que se ahonda entre el discurso y el locutor, entre la estructura interna y la referencia extra-linguística, entre el discurso y su situación original, finalmente, entre el locutor y la audiencia primitiva. Aquí comienza el problema de la interpretación. Esta no se limita a los textos escritos, sino que comienza con la sutil dialéctica ya presente en el lenguaje oral en virtud de la cual dicho lenguaje se exterioriza, se articula y se fija en diferentes formas de discurso.

Más importante aún que esta primera comprobación es la consideración de las *formas* mismas, es decir de las formas llamadas "géneros" por la crítica literaria. Prefiero con todo hablar de formas de discurso para subrayar la función que juegan esas modalidades linguísticas en la producción de los discursos. En efecto, bajo el rótulo de "géneros" la crítica literaria comprende las categorías que ayudan a la crítica a orientarse en la variedad indefinida de los textos; ahora bien, las formas de discurso son más que instrumentos de clasificación; son instrumentos de producción. Entendemos por ello que las formas de discurso son matrices por medio de las cuales el discurso es producido como una *obra*. Pero este aspecto del discurso fue poco subrayado por los filósofos, pues utiliza categorías que de entrada no ponen de relieve el dominio del lenguaje sino el de la praxis, de la producción y de la creación. Tal es justamente el caso: el discurso es una obra, organizada según totalidades de segundo orden, en comparación con la frase en tanto unidad mínima de discurso y, por lo tanto, en tanto unidad de primer orden. En la *retórica*, Aristóteles llama "disposición" –*taxis* que él ubica entre el "descubrimiento" (de argumentos) (*heuresis*) y la "dicción" (*lexis*)– a esta categoría fundamental. En virtud de esta *taxis*, el texto hablado o escrito ofrece una textura cuya estructura interna debe ser interpretada. Interpretar un texto significa siempre más que sumar las significaciones de las frases aisladas. El texto en tanto totalidad se debe aprehender desde el punto de vista de la jerarquía de los *topoi* que lo componen.

La función de los géneros literarios –o, como diremos más adelante, la función de las diversas formas de discurso: narración, parábola, etc.– debe

quedar referida a este concepto de texto como totalidad. Del mismo modo que los códigos gramaticales ejercen una función generativa y producen el discurso como frase, los códigos literarios también tienen, en su nivel, una función generativa. Engendran un discurso como narración o como tal o cual discursa. En tal sentido, se requiere una *poética generativa* que correspondería, en el nivel de la *taxis* aristotélica, a la "gramática generativa" de Chomsky.

La preocupación fundamental de esta hermenéutica debería ser el análisis de las modalidades nuevas y específicas de distanciación que acompañan la producción del discurso como obra. Una obra de discurso, como una obra de arte, constituye un objeto independiente que se mantiene a distancia tanto de la intención del creador, de su *Sitz im Leben,* como de su audiencia primitiva. Precisamente por esa razón la obra de arte y la obra de discurso están abiertas a un número indeterminado de interpretaciones. Se abre un espacio de juego a las interpretaciones, porque la restitución del acontecimiento original de discurso toma la forma de una reconstrucción que procede precisamente de la estructura interna de tal o cual forma de discurso específica. Dicho de otra manera, si la hermenéutica es la tentativa de superar la distancia, es necesario considerar dicha distancia a la vez como objeto de búsqueda, como obstáculo y como instrumento, para reactualizar el acontecimiento originario de discurso en un nuevo acontecimiento. Por ello, el nuevo acontecimiento de discurso sólo será fiel si al mismo tiempo es creador:

De esta manera puede caracterizarse nuestra primera presuposición, según la cual la fe religiosa de una comunidad se deja aprehender en sus expresiones lingüísticas. En términos hermenéuticos: la primera tarea de la interpretación, en el dominio bíblico, es identificar las diferentes formas de discurso que, tomadas en conjunto, delimitan el espacio de interpretación en el interior del cual puede comprenderse el lenguaje religioso. Dicha tarea precede a la investigación de los enunciados teológicos que han perdido su arraigo primero en las formas de expresión de la fe, en cuanto reformulan el contenido de esas primeras expresiones en un lenguaje conceptual derivado de la filosofía especulativa.

II. Estructura y kerigma

Apoyándonos en el desenvolvimiento hermenéutico de nues tra primera presuposición –según la cual la experiencia religiosa se expresa en el plano del lenguaje en formas específicas de discurso–, estamos en condiciones de explicitar la segunda tesis en la prolongación de la primera.

No basta con decir, en términos generales, que el lenguaje religioso es portador de sentido. Es necesario asimismo establecer que sus significaciones se encuentran en cada oportunidad reguladas por el modo de articulación propio de las formas particulares de discurso. La exposición alcanza aquí su punto decisivo y desearía circunscribirlo como sigue.

La "confesión de fe" que se expresa en los documentos bíblicos no puede ni debe ser disociada de las formas *particulares* dediscurso que distinguen el Pentateuco, los Salmos, las Profecías, etc. No es sólo que cada forma de discurso remita a un estilo particular de confesión de fe, sino también que la yuxtaposición de las formas de discurso produce una tensión, un contraste en el interior mismo de la confesión de fe. De tal manera, la oposición entre relato y profecía, tan característica del Antiguo Testamento, es en cuanto tal teológicamente significativa. Pero acaso sólo sea uno de los *pares* estructurales cuya contrariedad interna contribuye a la composición del sentido global. Al respecto, la exposición ulterior mostrará otros pares contrastantes en el plano de los géneros literarios. Pero acaso sea necesario ir todavía más lejos *y* considerar a la forma *total* que resulta de la composición de los géneros literarios entre sí como un rasgo estructural fundamental por el cual se delimita el espacio de juego dentro del cual se despliega la competencia entre las diversas formas de discurso.

En consecuencia, bajo el título único del discurso bíblico habría que considerar tres problemas: ante todo, el parentesco de *término a término* entre *una* forma de discurso *y una* modalidad particular de la confesión de fe; segundo, la relación entre un *par* estructural (por ejemplo la narración y la profecía) y la *tensión* correspondiente en el mensaje teológico; por último, la relación entre la *configuración* de la obra de discurso, considerada como un todo, y lo que podríamos llamar, correlativamente, el espacio de interpretación delimitado por el conjunto de las formas de discurso.

He de afirmar que me encuentro particularmente en deuda con Gerhard von Rad en lo que hace a la inteligencia de esta relación entre formas de discurso y contenidos teológicos. Su método de correlación halla especial confirmación en la aplicacion al Nuevo Testamento realizada por Amos Wilder y por William A. Beardslee.

El ejemplo de la *narración* es particularmente apropiado, en la medida que surge del dominio donde el análisis estructural obtuvo sus resultados más convincentes. Dicho ejemplo –sistemáticamente desenvuelto– prohíbe construir teologías del Antiguo o Nuevo Testamento en las que la categoría de relato o de narración quedaría reducida a un artificio retórico, extraño al contenido transmitido. Parece más bien que hay algo específico y único que se dice en la forma de un relato –de un relato que tiene por

objeto una liberación pasada–. El concepto de "teología de las tradiciones" –adoptado por Gerhard von Rad para el primer volumen de su *Teología del Antiguo Testamento*– testimonia de la manera más apropiada este parentesco indisociable entre la confesión de la fe y la forma del relato. Nada se enuncia sobre Dios, sobre el hombre o sobre sus relaciones, que no sea vehiculizado por *sagas* primero aisladas, luego reunidas en secuencias significativas, al punto de constituir un relato continuo, centrado sobre uno o más acontecimientos nucleares. Tales acontecimientos nucleares comportan tanto una referencia histórica al pasado como una dimensión kerigmática. De tal manera, Gerhard von Rad organiza uno de los grandes relatos en torno al centro narrativo-kerigmático de *Deuteronomio* XXV I, 5. "Mi padre era un Arameo errante que bajó a Egipto y, siendo todavía pocos, refugióse allí, antes de llegar a ser una nación grande, fuerte y poderosa, etc.". La manera en que este "antiguo Credo" incorpora una a la otra la dimensión del relato y la dimensión del kerigma es para la hermenéutica de una significación inmensa.

Por una parte, la consideración de la *estructura* del relato permite extender el método estructural al dominio de la exégesis. En tal sentido, una comparación entre von Rad y los estructuralistas de la Escuela rusa y de la Escuela francesa post-saussuriana sería particularmente instructiva.

Por la otra, la relación entre estructura y kerigma se invierte cuando se empieza a considerar la otra cara del relato, a saber, la confesión de fe. Pero esta dimensión no es separable de la estructura del relato. No cualquier teología puede quedar ligada a la forma del relato, sino sólo *una,* aquélla que celebra a Javeh como el gran liberador. Con esto basta para subrayar la diferencia decisiva entre el Dios de Israel y el dios de la filosofía griega. Conceptos tales como causa, fundamento, esencia, etc., resultan perfectamente extraños a la teología de las tradiciones. Esta habla más bien de Dios en concordancia con el drama histórico fundado en el relato de liberación. Dicha manera de hablar de Dios no es menos plena de sentido que la de los Griegos. Se trata de una teología homogénea a la estructura del relato, es decir de una teología en forma de *Heilsgeschichte.*

He desarrollado aquí, preferentemente, el ejemplo de la estructura del relato y de la significación teológica que le corresponde. Sería necesario emprender la misma investigación a propósito de otras formas literarias, para aclarar las tensiones inmanentes al discurso teológico que corresponden a oposiciones de estructura. La tensión entre relato y profecía es en tal sentido muy esclarecedora, la oposición entre dos formas poéticas –aquí, la crónica, allí, el oráculo– se extiende a la percepción del tiempo que, en un caso queda consolidado, y en el otro quebrado; la propia significación

de lo divino resulta afectada por el hecho de que aquí la historia del pueblo se funda y afirma, y allí se encuentra bajo amenaza de muerte. Con la profecía la dimensión creadora sólo puede alcanzarse más allá de un intervalo de sombra y de nada, el Dios del Exodo debe convertirse en Dios del Exilio, si está llamado a ser eficaz en el futuro y no sólo en la memoria.

Debería ser posible examinar otros pares contrastantes en el doble nivel de la forma y del contenido: por ejemplo, entre la legislación y la sabiduría, entre la alabanza y el proverbio, etc. En todos esos dicursos, Dios aparece cada vez bajo una forma distinta, ora como el héroe de la liberación, ora como el misericordioso, ora como Aquel que permite una aproximación en la situación de diálogo, ora como Aquel que se retira al anonimato del orden cósmico...

Un análisis ulterior podría eventualmente mostrar que todas las formas de discurso diseñan un *sistema* circular: que, en consecuencia, el contenido teológico toma su sentido de la constelación de conjunto de esos discursos. El lenguaje religioso aparecería entonces como una polifonía, engendrada por la mencionada circularidad. Tal vez sea difícil probar definitivamente una hipótesis semejante: la clausura del canon es acaso demasiado accidental para proceder del encadenamiento exclusivo de las formas. Con todo, tal clausura no es tan aleatoria, tan arbitraria, ni tan violenta como para excluir el reconocimiento, de parte de cierta comunidad, de la saturación de determinado espacio de significación. La obra, cerrada sobre sí misma, que llamamos Biblia, diseña para la interpretación un espacio de juego bien circunscripto, dentro del cual tanto las formas de discurso como las significaciones teológicas se encuentran en una relación mutua de correlación. No es posible entonces alcanzar la significación del discurso religioso ahorrándose el rodeo laborioso de una explicación estructural aplicada a las formas de discurso.

III. El mundo del texto y el ser nuevo

Es posible abordar ahora la tercera presuposición contenida en una filosofía hermenéutica del lenguaje religioso. Según dicha presuposición, la *pretensión de verdad,* elevada por el dis curso filosófico, se encuentra regulada por las categorías propias de ese discurso. También aquí, la filosofía hermenéutica abre el camino a un tratamiento específico de las expresiones, los documentos y los textos propiamente religiosos.

Es indispensable introducir aquí la categoría de *mundo del texto.* Este concepto extiende a las obras complejas de discurso lo que en otros lugares recibe el nombre de referencia. Es conocida la distinción introducida por

Gottlob Frege, en el plano de los enunciados aislados, entre *sentido y referencia*. El sentido de una expresión es el objeto ideal focalizado, tal sentido es integralmente inmanente al discurso. La referencia remite a lo extralinguístico y constituye el valor de verdad de la proposición, es decir su pretensión de alcanzar la realidad. Dicha propiedad distingue al discurso de la lengua que no comporta ninguna remisión a la realidad: en el sistema lexical, una palabra sólo remite a otra según relaciones de diferencia y oposición. Unicamente el discurso se refiere a las cosas, se dirige a la realidad y expresa el mundo.

Queda entonces planteada la cuestión siguiente: ¿en qué se convierte la referencia cuando el discurso se convierte en texto? ¿La referencia no es acaso alterada por la escritura y, ante todo, por la estructura de la obra, al punto de devenir enteramente problemática? En el discurso oral ordinario, el problema se resuelve fácilmente gracias a la función "mostrativa" u "ostensiva" del lenguaje. Dicho de otra manera, el problema de la referencia se resuelve por la aptitud del locutor de *mostrar* la realidad. Cuando el locutor no puede mostrar la cosa sobre la cual habla, puede aún, mediante descripciones precisas, localizarla en el interior de un sistema único espacio-temporal al que también pertenecen los mismos locutores. En última instancia, dicho sistema constituye el espacio de referencia de todo discurso posible.

Con la escritura las cosas se tornan más difíciles. Ante todo, falta una situación común al escritor y al lector. Tampoco sepueden cubrir las condiciones concretas que permiten mostrar. Pero sobre todo, la escritura posibilita la constitución de formas literarias que se aplican expresamente a suprimir toda conexión con la trama única espacio-temporal, y por lo tanto a abolir, al menos en una primera aproximación, la referencia a lo real ordinario. Ciertas formas modernas de la literatura llevan al extremo esa suspensión de toda remisión al mundo predado. Parece entonces que la función de esa literatura es destruir el mundo. Franqueada de tal manera la función referencial del lenguaje ordinario, la lengua sólo parece celebrarse a sí misma.

Con todo, aunque un discurso aplicado a la ficción no se refiera más a la realidad cotidiana, no se encuentra por ello desprovisto de toda fuerza referencial. Se dirige a un substrato más fundamental que el focalizado por la lengua cotidiana. Mi tesis es que la suspensión de una referencia de primer orden, operada por la ficción y la poesía, es la condición para que sea liberada una fuerza referencial de segundo orden, que ya no se refiere al mundo de los objetos manipulables, sino a lo que Husserl designara como "Lebenswelt" y Heidegger como "In-der-Welt-Sein".

Esta función referencial contemporánea de la ficción y la poesía rige, según creo, el problema más fundamental de la hermenéutica. Si por una parte ya no podemos identificar la hermenéutica con la búsqueda de un sujeto disimulado tras el texto ni con la investigación psicológica de sus intenciones, si por otra parte ya no queremos reducir la interpretación a la descripción de la estructura del texto, se plantea la cuestión acerca de qué sea propiamente lo que debe ser interpretado. Nuestra respuesta es que la interpretación es el reconocimiento de la modalidad del ser-en-el-mundo proyectado por el texto.

Permítaseme recordar aquí el concepto heideggeriano de *Verstehen*. Es llamativo que en *Sein und Zeit* la teoría del "comprender" no se vincule al tema de la intersubjetividad –comprender a otro– sino más bien a una estructura del ser en el mundo. Más exactamente, la comprehensión es una estructura cuyo examen continúa al de la *Befindlichkeit*, al del "encontrarse en una situación". El momento del "comprender" responde dialécticamente al del "encontrarse", en tanto proyecto de nuestras posibilidades más propias en las situaciones donde estamos arrojados. Desearíamos retomar esta noción de "proyecto", despojada en Heidegger de toda connotación voluntarista, y aplicarla a la teoría del texto. Lo que propiamente se da a interpretar en un texto es el proyecto de un mundo, de un mundo que podríamos habitar y en el cual podríamos proyectar nuestros posibles más propios. Tal es lo que denominpel mundo del texto, –el mundo apropiado *a ese* texto único.

Por lo tanto, el mundo del texto tematizado aquí no es el mundo del discurso cotidiano. En tal sentido, se encuentra a *distancia* de la realidad cotidiana. Dicha distancia se opera por la *ficción* en nuestra comprehensión del mundo. Por la ficción y, por la poesía se abren nuevas posibilidades de ser-en-el-mundo en el corazón mismo de la realidad cotidiana. Tales posibilidades son, ciertamente, las de un existente, pero ese existente solo aprehende su ser propio bajo la modalidad de lo posible y no bajo la de lo dado. De tal manera, la realidad cotidiana resulta metaforizada, y ello por medio de variaciones imaginativas aplicadas a lo real por las obras de poesía.

Entre todas las modalidades de expresión de carácter poético, la ficción es el instrumento privilegiado para una re-descripción de la realidad. El lenguaje poético, más que ningún otro, contribuye a lo que Aristóteles llama, en sus consideraciones sobre la tragedia, la *mímesis de* la realidad. Pues la tragedia imita la realidad sólo en la medida en que la recrea en un *mythos*.

Apliquemos ahora el concepto de mundo del texto a los textos específicamente religiosos, por ejemplo, a los textos bíblicos. Considero que los textos religiosos constituyen, para una hermenéutica filosófica, una categoría de los textos poéticos. De diversas maneras, se orientan a redescribir la existencia. Su especificidad hay que buscarla en el interior de esta propiedad común a los otros textos poéticos.

Pero, antes de precisar esa diferencia, extraigamos todas las consecuencias de una simple aplicación de la hermenéutica de los textos poéticos a los textos bíblicos.

Dicha aplicación no somete la interpretación a una ley extraña, sino que la reconduce a su propio centro de sentido y la libera de cierto número de ilusiones. Las aplicaciones teológicas son considerables. Ante todo, la hermenéutica resguarda contra un recurso prematuro a las categorías *existenciales* por las cuales se querría equilibrar el análisis estructural. La hermenéutica general reclama, más bien, que entre la explicación estructural y la comprensión de sí se intercale, a título de mediación necesaria, el despliegue del mundo del texto. Tal mundo forma y transforma la comprensión de sí del lector según su orientación propia. La tarea de la hermenéutica no consiste en suscitar una decisión del lector, sino en desplegar el mundo implicado en los textos bíblicos. Antes de toda emoción, antes de toda disposición de fe o de no-fe, un mundo es pro-puesto, ese mundo que, en el lenguaje de la Biblia, es nombrado mundo nuevo, Reino de Dios, Ser nuevo. Tales son las *realidades* implicadas en el texto y que comienzan a ser con el texto. Podríamos, en tal sentido, hablar de "la objetividad" del nuevo ser proyectado por el texto.

Segunda aplicación: si se da prioridad al proyecto de un mundo, el problema de la *inspiración* no puede ya plantearse en términos psicológicos. La inspiración no puede ser un estado mental que el autor proyectaría a continuación en el texto. La inspiración es un carácter de la revelación y la revelacion concierne en primer término al proyecto del ser nuevo contenido en el texto. Es necesario entonces llegar a decir que un texto es revelado en la medida en que revela un mundo. La revelación, si la expresión debe guardar un sentido es una propiedad del *mundo* bíblico. Tal mundo no es el objeto de una tendencia psicológica inmediata, sino que se encuentra mediatizado por la estructura de los diversos modos de discurso. Todo lo dicho más arriba sobre la relación entre la forma del relato y la significación kerigmática, o entre la forma de la profecía y el contenido de la promesa, constituye el único acceso posible a lo que ahora podemos llamar el mundo bíblico. La revelación extrae todo su poder del contraste y la convergencia entre todas las formas de discurso religioso.

Tercera aplicación teológica: en cuanto hablamos aquí de un mundo en el sentido de un horizonte *total,* no podríamos privilegiar el aspecto personalista, la relación yo-tú, en el conjunto de las relaciones proyectadas entre el hombre y Dios. El mundo bíblico supone aspectos cósmicos –es una creación–, aspectos comunitarios –se habla de un pueblo– aspectos históricos y culturales –se trata de Israel y del Reino de Dios–, finalmente, también, aspectos personales –se trata de la invocación y de la alabanza–. El hombre está reclamado por una multiplicidad de dimensiones que son tanto cosmológicas e históricas como antropológicas, éticas y personalistas.

Se impone una cuarta aplicación. Ya hemos mostrado que el mundo del texto "poético" es un mundo proyectado, mantenido a distancia poética respecto del mundo perteneciente a la realidad cotidiana. ¿El nuevo ser, no es, según la Biblia, por excelencia, un caso de *distanciamiento*? ¿Ese nuevo ser no se abre paso a través de la experiencia cotidiana, a pesar de la aparente clausura de la misma? ¿La fuerza de ese proyecto de mundo no es una fuerza de ruptura? ¿No debemos decir que entonces la realidad abierta en el corazón de lo cotidiano es otra realidad, a saber la de lo *posible*? En lenguaje teológico: la expresión "el Reino de Dios está próximo" se dirige a nuestros posibles más propios, pero a posibles cuya significación no se encuentra de antemano a nuestra disposición.

El camino seguido hasta ahora es el de una aplicación simple de las categorías hermenéuticas generales a la hermenéutica bíblica, comprendida como una hermenéutica "regional". Mi tesis es que la especificidad del contenido bíblico sólo aparece al término de dicho camino. Al respecto, Gerhard Ebeling tenía toda la razón: sólo si se aprehende la Biblia como un libro entre otros se atestigua a sí misma como Palabra de Dios.

Entre todos los rasgos *diferenciales* del discurso bíblico, es evidentemente como "God-talk" (para retomar una expresión de John McQuarrie) que el discurso bíblico se distingue. Pero la significación de esta referencia a Dios no debe separarse de la función referencial de las formas de discurso mencionadas antes: narración, profecía, alabanza, proverbio, etc.... El referente Dios queda focalizado por la convergencia de todos esos discursos parciales. Es, simultáneamente, el índice de su mutua pertenencia y de su inacabamiento. Es su orientación común y es, a la vez, lo que a cada uno se le escapa.

Al respecto, la palabra Dios no se debe comprender como un concepto filosófico, aunque sea en el sentido de la filosofía medieval o en el sentido de Heidegger. La palabra Dios dice más que la palabra ser porque presupone todo el contexto de los relatos, las profecías, las leyes, los salmos, etc. Comprender la palabra *Dios* es seguir su flecha de sentido. Por flecha des-

entido entiendo su poder capaz de reunir las significaciones parciales, inscriptas en los diversos discursos parciales, y abrir un horizonte que no se deja delimitar por la clausura de ningún discurso.

Esta huida al infinito del referente Dios está sugerida por la estructura particular de las diversas formas de discursos bíblicos. La extravagancia de los relatos parabólicos, la paradoja de los proverbios, la separación del tiempo en la máxima escatológica, operan en el discurso una suerte de brecha, de pasaje al límite, gracias al cual el lenguaje poético se supera para convertirse en lenguaje religioso. Esas *expresiones-límite* prefiguran, en el plano preteológico, lo que podrían ser los conceptos-límite de la teología, cuando introduce diversos "modificadores" analógicos o negativos.

Sería necesario decir otro tanto de la palabra Cristo. A la doble función de la palabra Dios –función de reunión y función de incompletud– es indispensable agregar una tercera a saber, el poder capaz de incorporar todas las significaciones religiosas en un símbolo único, el símbolo del amor sacrificial más fuerte que la muerte. La función de predicación confiere a la palabra Dios un espesor una densidad, que faltan en la palabra ser. "En Cristo" la palabra "Dios" hace referencia a un don que se nos distribuye y a la relación que podemos tener con ese don en tanto lo recibimos y agradecemos.

De tal manera, la hermenéutica bíblica puede aplicarse a la tarea de explicitar la constitución y la articulación de la palabra *Dios* en el espacio de sentido delimitado por el corpus de los textos bíblicos. Comprendemos ahora en qué sentido dicha hermenéutica bíblica es a la vez un caso particular de una hermenéutica general y un caso único. Un caso particular, en cuanto el nuevo ser del que habla la Biblia sólo puede encontrarse en la palabra de ese texto. Un caso singular, porque todos los discursos parciales se refieren a un *nombre* que designa su punto focal y porque ese nombre coincide con el acontecimiento-sentido predicado como resurrección. Pero la hermenéutica bíblica sólo puede expresar algo único si ese único se manifiesta como mundo del texto, cuando ese mundo nos interpela en el texto, por el texto y más allá del texto.

Conclusión

Permítaseme, a modo de conclusión, volver al concepto de fe religiosa que renunciáramos a tematizar directamente, para alcanzarlo sólo por la mediación de sus expresiones lingüísticas y poéticas. Para una hermenéutica filosófica, la fe nunca aparece como una experiencia inmediata, sino siempre como una experiencia articulada en un lenguaje. Desearíamos reintroducir el concepto de fe, al término de este recorrido, ligándolo al de comprensión de sí frente a un texto. La fe es la actitud del que se mantiene en disposición de dejarse interpretar a sí mismo, interpretando el mundo del texto. Tal seria la determinación hermenéutica de la fe bíblica.

Esa determinación permite escapar a toda reducción psicologizante de la fe. No es que la fe sea originariamente un acto que se deje reducir al lenguaje. Al contrario, representa el límite de toda hermenéutica y el origen no hermenéutica de toda interpretación. El movimiento de la interpretación comienza y concluye en el coraje de una decisión que el comentario no facilita ni agota. Teniendo en cuenta ese rasgo pre-lingüístico y supralinguístico, puede designarse a la fe como "inquietud última", subyacente a todas nuestras decisiones. Podemos asimismo llamarla "sentimiento de dependencia absoluta" para subrayar el hecho de que nunca es más que una respuesta a un querer que nos precede. Podemos incluso llamarla "confianza incondicionada", si no deseamos separarla de la esperanza que abre un camino a pesar de todos los obstáculos y que convierte toda razón de desesperar en razón de esperar. Por todos estos rasgos la fe escapa a la hermenéutica y atestigua que esta última no constituye ni la primera ni la última palabra.

Pero la hermenéutica nos recuerda que la fe bíblica no puede separarse de la interpretación que la eleva al lenguaje. La "inquietud última" permanecería muda si no estuviera sostenida por una palabra renovada sin cesar por la interpretación de los signos y los símbolos que, por así decirlo, transmiten esa inquietud a través de los siglos. En cuanto al sentimiento de "dependencia absoluta", sería un débil sentimiento si no correspondiera al proyecto de un ser nuevo que abre nuevas posibilidades a nuestra existencia. La esperanza, o "confianza incondicionada", quedaría vana y vacía si no se apoyara sobre una interpretación renovada sin cesar por acontecimientos-signos atestiguados por las Escrituras, en particular por los relatos de liberación en el Antiguo Testamento y de resurrección en el Nuevo. Son acontecimientos que significan las posibilidades más extremas de nuestra libertad, convirtiéndose para nosotros en Palabra de Dios. Tal es la determinación hermenéutica de la fe bíblica.

Capítulo II
Manifestación y proclamación*

Mi exposición está consagrada al estudio de una polaridad, de una tensión, que no quisiera ver desaparecer en una identidad simple ni dejar endurecer en una antinomia infecunda, y menos aún, en una dicotomía sin mediación. Los dos polos se nos dan, por una parte, a través del tema de nuestros congresos precedentes, por el otro, a través del nuevo tema que E. Castelli propone a nuestra discusión. Hasta el momento hemos ejercita do una hermenéutica del lenguaje religioso. Ahora, se nos pide que exploremos la fenomenología de lo sagrado. Nuestro trabajo aspira a medir la diferencia sin menospreciarla, ni sobrestimarla. Por hermenéutica del lenguaje religioso entiendo, en un sentido expreso y limitativo, el trabajo de interpretación sin cesar renovado, por el cual un grupo o un individuo hacen suyo el contenido de sentido de las palabras y las escrituras que fundan su existencia de comunidad y de personas. En consecuencia, hay hermenéutica allí donde se pone el acento sobre la palabra o la escritura, por lo tanto sobre el verbo. Esto es particularmente cierto en el judaísmo, en el cristianismo y en el Islam. Por otra parte, hay hermenéutica allí donde el acento está puesto sobre la historicidad de la transmisión. Finalmente, hay hermenéutica allí donde la actividad de la interpretación está incorporada a la constitución misma de la tradición. Englobo estos tres rasgos bajo el término común de *proclamación*. Es a una hermenéutica de la proclamación que desearíamos oponer la fenomenología de lo sagrado.

La primera parte de mi trabajo estará consagrada a la búsqueda de los rasgos de lo sagrado que, según creemos, no pasan a una *hermenéutica de la proclamación y* ponen de relieve lo que desearíamos llamar una *fenomenología de la manifestación.*

* Publicado en *Archivio di Filosofia (Il Sacro. Studi e Ricerche)*, 44, 1974. Traducción. Juan Carlos Gorlier. Revisión y cuidado final: Marie-France Begué.

En la segunda parte, desearíamos acentuar los rasgos de la hermeneutica de la proclamación que son destructores, virtual o actualmente, de lo sagrado.

Finalmente, en la tercera parte, desearía plantear la cuestión que constituye el horizonte de esta investigación: ¿puede una hermenéutica de la proclamación desembarazarse de una fenomenología de lo sagrado? O, para decirlo más brutalmente, ¿puede el kerigma aniquilar lo sagrado? ¿Puede el sentido de la palabra constituirse sin retomar los signos de lo sagrado?

Una vez más, no deseo endurecer una oposición que a fuerza de ser dicotómica se tornaría carente de significado. Con todo, quiero establecerla firmemente con el objeto de hacer más significativos los intercambios entre los dos polos.

I. Fenomenología de la manifestación

Aspiro a organizar la fenomenología de lo sagrado en torno a cinco rasgos en los que intencionalmente he acentuado el lado anti-hermenéutico. Debo reconocer la deuda, en lo que hace a mi información, a la obra de Mircea Eliade, con quien acabo de compartir un seminario de investigación en la Universidad de Chicago.

El primer rasgo ha sido puesto en evidencia por Rudolf Otto, en *Das Heilige*[1]. Lo sagrado es potencia, poder, fuerza. Cualesquiera sean las objeciones que se puedan dirigir a la descripción de lo sagrado dada por Otto – en particular a su insistencia en la irracionalidad de lo sagrado, en su carácter "espantoso" *(tremendum)* y "fascinante" *(fascinosum)* – conviene con todo que nuestro estudio se dirija de entrada a una experiencia que no se inscribe en las categorías del *logos,* de la proclamación, de su transmisión y de su interpretación. El elemento "numinoso" no es, en principio, lenguaje, aunque siempre devenga lenguaje. Decir "potencia" es decir algo distinto a "palabra", aún cuando implique potencia de la palabra. La potencia es aquello que nopasa a la articulación del sentido, es lo *Eficaz* por excelencia.

El segundo rasgo es aquel por el cual Mircea Eliade introduce su obra[2]. Se relaciona con la noción central de "hierofanía". En efecto, a falta de poder circunscribir el elemento de lo "numinoso" como tal, podemos al menos describir cómo se *manifiesta.* Hierofanía es todo aquello por lo cual lo sagrado se *muestra.* Al mismo tiempo es posible una fenomenología de lo sagrado, porque sus manifestaciones tienen una forma, una estructura, una articulación. Pero, y aquí está, según creo, lo esencial, esta articulación no es originariamente verbal, como lo sugiere la misma expresión: manifestarse, mostrarse. Ningún privilegio se le acuerda a la palabra. Lo sagrado

puede manifestarse en las piedras o en los árboles que el creyente venera, no sólo en palabras, sino en una conducta cultural (volveremos a ello con el tercer criterio de lo sagrado). Que una piedra, que un árbol manifiesten lo sagrado, quiere decir que esta realidad profana se convierte en algo distinto, permaneciendo ella misma, que resulta transmutada a lo sobrenatural, o mejor –para no utilizar un término de la teología– en lo super-real, en el sentido de lo super-eficaz, permaneciendo, con todo, como una parte de la realidad.

Que existan cosas saturadas de eficacia, tal el hecho primitivo que no pasa al elemento de la proclamación sin dejar rastros. No sólo hay que tomar en cuenta la amplitud del campo hierofántico, sino también su pertenencia al nivel *estético,* más que verbal, de la experiencia. Tomamos aquí estética en el sentido kantiano de la articulación en el espacio y el tiempo. En efecto, lo más notable de la fenomenología de lo sagrado, es que este último se deja describir como manera de habitar el espacio y el tiempo. Se habla así de espacio sagrado, para designar el hecho de que el espacio no es homogéneo sino que se encuentra delimitado *–templum– y* orientado a partir de la "centralidad" del lugar sagrado. Innumerables figuras, tales como el círculo, el cuadrado, la cruz, el laberinto, el *mandala* tienen el mismo poder espacializante respecto de lo sagrado, gracias a las relaciones que dichas figuras establecen entre centro, dimensiones, indicación de horizontes, entrecruzamiento de direcciones, etc. Todos estos fenómenos y los fenómenos conexos que significan el pasaje del espacio profano al espacio sagrado –umbral, puerta, puente, camino, escalera, cuerda, etc.– atestiguan la inscripción de lo sagrado más abajo que el lenguaje. La temporalidad de lo sagrado no es menos pre-verbal que la espacialidad de lo sagrado, la heterogeneidad del tiempo significa algo absolutamente primitivo en relación al lenguaje. Ciertos acontecimientos fundantes dan al tiempo un centro comparable al *Omphalos* del espacio. En el tiempo sagrado hay tiempos fuertes y tiempos débiles. La fiesta interrumpe el tiempo profano como el templo interrumpe el espacio. *Tempus y templum* se corresponden. La fiesta es ese tiempo donde se vive más cerca de los dioses, donde la eficacia del ser se muestra en la densidad del tiempo.

Si fuera necesario expresar filosóficamente esta constitución espacio-temporal, habría que recurrir a las categorías de lo imaginario, según la *Crítica del juicio.* Recordemos cómo, al hablar de las Ideas estéticas, Kant las relaciona con la imaginación productiva que, según él, "da más a pensar" (par. 49), porque la capacidad de determinar un objeto por un concepto resulta sobrepasada por la de presentar en imágenes las Ideas de la razón. Lo sagrado se encuentra en la misma posición con relación a sus manifes-

taciones que las Ideas de la razón, en Kant, con relación a su presentación en las producciones de la imaginación. Según una expresión de Henri Corbin, lo sagrado despliega un espacio de manifestación que debe ser llamado *imaginal,* antes que *logos*[3].

Un tercer rasgo de lo sagrado subraya su "no-lingüisticidad" esencial. Concierne al estrecho lazo existente entre el simbolismo de lo sagrado y el *rito.* Lo sagrado no sólo se muestra en signos a contemplar sino también en comportamientos significativos. El rito es una modalidad del hacer. Es un "hacer algo con la potencia", con las potencias: no entendemos con ello únicamente (ni siquiera esencialmente) las maniobras mágicas por las cuales el hombre se esfuerza por alejar, aplacar, volver favorables, granjearse las potencias, sino también todas las formas de significar prácticamente aquello que está significado estéticamente en el espacio y en el tiempo. Ver el mundo como sagrado, es al mismo tiempo volverlo sagrado, consagrarlo. De manera que a cada manifestación corresponde un modo de comportarse en el mundo. A la disposición del espacio en torno a un centro corresponden los ritos de construcción que hacen el espacio habitable. Entre la sacralidad del espacio y el acto de habitar, se ligan sutiles intercambios; el umbral del templo, de la casa, es la expresión visible de la discontinuidad entre el interior sagrado y el exterior profano pero este último se encuentra, al mismo tiempo, significado por los ritos de pasaje que sostienen a través de una acción específica el movimiento de apertura del dominio profano en dirección de lo sagrado. Asimismo, todo establecimiento humano reitera prácticamente esta centralidad: la aldea se despliega a partir de una intersección en dirección de los cuatro horizontes, de la misma manera que un cuadrado construído a partir de un punto central es una *imago mundi.* Así la *Roma quadrata* está instalada en el centro del *orbis terrarum.* Se puede discernir la misma correlación entre la sacralidad del tiempo y los ritos que lo vuelven sagrado, dichos ritos organizan prácticamente la alternancia de los tiempos fuertes y los tiempos débiles, el ritmo de comer y de beber, del amor y del trabajo, de la palabra y de la fiesta. Por ello, resultan sacralizadas no sólo las actividades en torno a la casa o al templo sino todos los actos de la vida y en particular el trabajo de la tierra que repite la actividad de los dioses. El trabajo del agricultor, más que todos los otros, manifiesta esta relación del rito con los paradigmas cósmicos.

Se objetará que no hay rito, ni manifestaciones de lo sagrado, sin mito, es decir sin un relato de los orígenes, por tanto sin discurso. Pero, precisamente, la correlación entre el mito y el rito –sobreabundantemente demostrada por la Escuela escandinava para toda la literatura del antiguo Cercano Oriente– testimonia la no-autonomía del elemento de lenguaje en el

mito. La función del mito es fijar los paradigmas de los ritos que sacralizan la acción. Hoy leemos los mitos transformándolos en literatura. Pero antes los hemos arrancado del acto de recitado que los unía a la acción ritual. Así el recitado del mito de la creación *Enuma Elish* era una parte de la gran fiesta del Año Nuevo en Babilonia, cuyo ceremonial entero procura reactualizar el combate original del dios Marduk y del monstruo marino Tiamat, es decir el acto cosmogónico primordial. Aquí la palabra forma parte del rito y éste a su vez sólo tiene sentido como actualización de la cosmogonía. Por eso el mito relatado e inserto en el ritual de renovación hace participar al *homo religiosus* en la eficacia de lo sagrado.

Un cuarto rasgo señalará de manera aún más decisiva la distancia entre manifestación y proclamación. Está vinculado a la función de la naturaleza, de los "elementos" de la naturaleza, cielo, tierra, aire, agua, fuego, en las hierofanías y en el simbolismo de lo sagrado. En su *Tratado de historia de las religiones* Eliade articula lo sagrado en función de las grandes polari dades cósmicas. En ese sentido, la figura del cielo sustenta la simbólica de lo altísimo y, en general, de lo divino trascendente; a este ciclo del cielo se unen las imágenes de ascensión, de montaña o de escalera, las de vuelo y levitación, como también el simbolismo astral, solar y lunar, y las epifanías uránicas, tales como el trueno, el rayo, la tormenta, los meteoros. A su vez, este simbolismo remite polarmente a lo divino inmanente que se manifiesta esencialmente en las hierofanías de la vida. Simbolismo que religa, de alguna manera, la inaccesibilidad de lo altísimo (Eliade relaciona los mitos de retirada de lo divino, de negligencia, de ocio, del abandono de los dioses). La proximidad de lo sagrado se testimonia entonces en la fertilidad del suelo, en la exuberancia vegetal, en la prosperidad de los rebaños, en la fecundidad del seno materno. En ningún sitio, mejor que aquí, queda testimoniada la solidaridad entre lo sagrado y las potencias naturales. En ninguna parte, asimismo, puede descubrirse mejor el punto de ruptura con las teologías de la palabra, en lucha con lo sagrado natural.

En principio, la potencia sagrada de la naturaleza se testimonia en su carácter amenazado. El universo sagrado es un universo que emerge del caos y que en cualquier momento puede retornar a él. El cielo es orden y la vida bendición sólo porque el fondo de caos fue y debe sin cesar volver a ser vencido. Lo sagrado es dramático. La función principal del simbolismo de las aguas es evocar la fuente universal de virtualidades de donde la existencia emerge a la vez como real y como poseedora de un sentido. Potencia de las aguas, potencia de las tinieblas, de los demonios, de los infiernos, de múltiples maneras la naturaleza dice sobre qué fondo se separa su orden y hacia qué caos siempre puede retornar.

A su vez, los cultos de la vegetación no hacen otra cosa que llevar al nivel del mito y del rito la sacralidad primordial de la vida en su emergencia misteriosa. En el universo sagrado, no hay vivientes aquí y allá, sino la vida como sacralidad total y difusa, que se deja ver en los ritmos cósmicos, en el retorno dela vegetación, en la alternancia de los nacimientos y las muertes. El símbolo del árbol de la vida –o del conocimiento, la inmortalidad, la juventud– eleva a figura esta sacralidad fundamental de la vida.

Pocas imágenes, en tal sentido, han marcado de una manera más fuerte al hombre religioso que la de la Madre Tierra. Un himno homérico la celebra así: "Tierra sólida, amada de los dioses, que alimentas todas las cosas del mundo... tú eres quien otorgas y quien retiras la vida a los mortales". Las Coéforas de Esquilo también cantan a la Madre Tierra. "Tú das a todas las cosas nacimiento, las elevas y las recibes de nuevo en tu seno". El Rig Veda se hace eco, a la hora de los funerales: "Tú que eres tierra, te coloco sobre la tierra". También aquí, lo que dice el mito, lo hace el rito; cuando la mujer da a luz sobre el suelo o deposita al recién nacido sobre la tierra, manifiesta por un gesto ritual el pacto original del mortal y de la tierra. La sacralidad de la mujer y la de su fecundidad se inscriben en esta inmanencia de lo divino; así, el matrimonio de los humanos imita, en ciertos cultos, la hierogamia cósmica del cielo y la tierra.

Frente a estas innumerables hierofanías de carácter natural, se presenta la misma objeción de antes: del mismo modo que no se podía hablar de rito sin mito, es decir sin el elemento del lenguaje, tampoco se puede hablar de lo sagrado de la naturaleza sin el simbolismo que lo manifiesta, lo articula y lleva al lenguaje. No cabe ninguna duda. Pero en el universo sagrado el simbolismo es un simbolismo *ligado* o, para hablar como Kant, cuando menciona a la belleza libre y la belleza adherente, es un simbolismo adherente[4]. Ahora bien, tal es, según creo, el hecho esencial para la dialéctica de la manifestación y la proclamación. Los símbolos no vienen al lenguaje sino en la medida que los elementos del mundo devienen transparentes, es decir, dejan transparentar lo trascendente. Este carácter "ligado" del simbolismo, su adherencia, constituye toda la diferencia entre el símbolo y la metáfora. Esta es una libre invención del discurso, aquélla se encuentra vinculada a las configuraciones del cosmos. Por eso decíamos que las aguas simbolizan lo virtual. Somos nosotros los que decimos virtual, y más aún lo hacemos en las categorías de la filosofía aristotélica, pero son las epifanías del agua las que "ligan" este discurso de la virtualidad, lo informe y el caos.

Afirmando tal cosa, de ninguna manera queremos minimizar el elemento del lenguaje. Repudiamos enteramente la idea de que la experiencia

natural profana sólo venga a enmascararse tras las alegorías naturalistas; como si el despertar de la vegetación, en tanto fenómeno natural, fuera el sentido último de los cultos de la vegetación. Al respecto, se comprende que Eliade diga que la experiencia de la renovación del mundo precede y justifica la valorización de la primavera en tanto resurrección de la naturaleza. El lenguaje no sirve aquí para enmascarar lo profano en lo sagrado, como en Evemero y los estoicos. Lo que queremos decir al hablar de adherencia del simbolismo es que el simbolismo no significa sino conducido por las valencias sacrales de los propios elementos. Tal adherencia en cuanto no es un espectáculo mudo, no puede sino suscitar un trabajo de la palabra y la interpretación. Pero dicho trabajo de la palabra y la interpretación no está "libre" sino "ligado" a la aparicion de los elementos y a la transparencia de lo sagrado en ellos.

Ciertamente, es necesario algo como un relato de la creación para que el simbolismo venga al lenguaje, pero el mito que lo cuenta vuelve de alguna manera a la naturaleza por el simbolismo del rito, donde el elemento se convierte inmediatamente en significante, como se ve en los ritos de inmersión, emergencia, aspersión, ablución, libación, bautismo, etc.

Asimismo, podemos decir que las innumerables revelaciones particulares que se refieren al agua forman un sistema capaz de integrarlas, y que tal carácter de estructuración y totalización que la palabra misma simbolismo recoge, pone en juego todo un trabajo de lenguaje; tampoco se trata aquí de una mera falsedad; hay incluso que acordar más: un simbolismo sólo opera si su estructura resulta interpretada, tal es el caso, por ejemplo, del simbolismo de las Aguas de la Muerte interpretado por Eliade; en tal sentido, se requiere una mínima hermenéutica para el funcionamiento de un simbolismo. Pero esta articulación del lenguaje no suprime, sino que más bien presupone lo que hemos llamado adherencia del simbolismo, que nos parece caracterizar al universo sagrado. La interpretación de un simbolismo no comenzaría si su trabajo de mediación no estuviera legitimado por la ligazón inmediata del aparecer y de su sentido en la hierofanía de las aguas. Lo sagrado de la naturaleza se *muestra diciéndose* simbólicamente. El mostrar funda el decir, y no a la inversa. La sacralidad es inmediata o no es.

Hay un último rasgo que resume a todos los precedentes, concierne a lo que podría llamarse la *lógica del sentido* en el universo sagrado.

Los cuatro rasgos mostrados anteriormente concernían ya, cada uno a su manera, a la situación del discurso en el universo sagrado; hemos señalado sucesivamente: la anterioridad de la potencia sobre el sentido, –nivel estético, es decir espacio-temporal de la manifestación, –correlación entre

mito y rito, –por fin y sobre todo; el carácter ligado adherente del simbolismo natural. Todos esos rasgos atestiguan que en el universo sagrado la capacidad de decir se encuentra fundada en la capacidad del cosmos de significar. La lógica del sentido, por tanto, procede de la estructura misma del universo sagrado. Su ley es la de las *correspondencias*.

Correspondencia entre la *creación in illo tempore* y el orden de las apariencias naturales y de las acciones humanas: de manera que el templo verdadero siempre está de acuerdo con algún modelo celeste.

Correspondencia entre macrocosmos y microcosmos, de manera que se corresponden la hierogamia del cielo y la tierra con la unión del hombre y la mujer.

Correspondencia entre el suelo laborable y el surco femenino, entre las entrañas de la tierra y el seno materno, como entre el sol y el ojo, como entre la simiente masculina y el grano de las semillas, como entre la sepultura y la muerte del grano, como entre el nuevo nacimiento y el retorno de la primavera.

Correspondencia en tres registros entre el cuerpo, la casa y el cosmos, que hace significarse mutuamente los pilares del Templo y la columna vertebral, el techo de la casa y el cráneo, el aliento humano y el viento, y que hace corresponder a los umbrales, a las puertas, a los puentes, a los caminos estrechos, que el acto de habitar dibuja, con "pasajes" homólogos que los ritos de iniciación ayudan a franquear, en el momento crítico de la peregrinación humana, en el nacimiento, la pubertad, las bodas y los funerales.

Tal es la ley de correspondencia, tal es la lógica del sentido, figurada por el símbolo del "vínculo". El "vínculo" no sólo se da entre todos los registros de las correspondencias, sino también entre la correspondencia misma y la manifestación. La ley de las correspondencias es la lógica de la manifestación.

II. Hermenéutica de la proclamación

En la segunda parte, me propongo agudizar la oposición entre hermenéutica de la proclamación y fenomenología de la hierofanía, con el objeto de hacer más fructíferas las diversas mediaciones que podrían aplacar, hasta cierto punto, una oposición demasiado brutal y, por qué no decirlo, demasiado poco dialéctica.

El judeo-cristianismo, así lo creo, ha introducido una polaridad en la esfera religiosa que correríamos el riesgo de desconocer si identificáramos pura y simplemente lo religioso y lo sagrado. Quizás en este punto tome-

mos cierta distancia respecto a Mircea Eliade. No es que éste ignore la diferencia, sino que se esfuerza por mantenerla dentro de la esfera de lo sagrado, como una divergencia que no altera la unidad profunda del universo sagrado.

Es necesario partir del dominio hebreo. En efecto, aquí es donde se consuma la ruptura. Uno no puede dejar de sorprenderse por la constancia y la obstinación de la lucha librada por los profetas de Israel contra los cultos cananeos, contra los ídolos de Baal y Astarté, contra los mitos de la vegetación, de la agricultura y en general contra todo lo sagrado natural y cósmico. Uno no puede dejar de turbarse, si piensa que esos cultos, esos ídolos, esos mitos, ilustran con gran exactitud lo Sagrado tal como lo hemos descripto y, hasta cierto punto, celebrado, en la primera parte. Al retomar punto por punto nuestra criteriología de lo sagrado, buscaremos en la estructura misma de la fe hebraica las razones de un combate contra lo sagrado, perdido y reanudado sin cesar.

Diríamos, ante todo, que con la fe hebrea la "palabra" prevalece sobre lo "numinoso". Ciertamente, lo "numinoso" no falta en la revelación de la zarza ardiente, ni en la revelación del Sinaí. Tampoco está ausente en la visión de Ezequiel en el Templo. Pero lo "numinoso" es sólo el telón de fondo sobre el cual se destaca la palabra. Esta emergencia de la palabra fuera de lo "numinoso" es, según creemos, el rasgo primitivo que gobierna todas las otras diferencias entre los dos polos de lo religioso. La obra de Gerhard von Rad es, en tal sentido particularmente esclarecedora[8] : toda la teología de Israel se organiza a partir de ciertos *discursos* fundamentales: por una parte, el *relato es* la matriz de una teología de las tradiciones, las *instrucciones* de la Torah se articulan sobre la confesión de los actos liberadores que tiene al Éxodo como paradigma; por la otra, la *profecía,* que llega a conmover las bases de la certeza y de la confianza planteadas por el relato de los acontecimientos fundantes. Sobre esta polaridad de la tradición y la profecía, se insertan otros discursos, himno, sapiencia, etc. En todos los casos el eje religioso pasa por los actos de palabra.

En cuanto a las hierofanías, donde hemos visto el segundo criterio de lo sagrado, podemos decir que en el dominio hebreo retroceden en la misma medida que la instrucción por la Torah las lleva hacia la manifestación por la *imagen.* Una teología del *nombre* se opone a una hierofanía del ídolo. No es por azar que la prohibición de imágenes talladas acompañe a la especulación sobre el nombre de Yahveh. La escucha de la palabra ha ocupado el lugar de la visión de los signos. Ciertamente, todavía existe un espacio sagrado –un Templo-un tiempo sagrado –ciertas fiestas–. Pero la tendencia general, aunque no haya prevalecido entera ni durablemente sobre su ri-

val, es fundamentalmente ética y no estética. La meditación de los mandamientos prevalece sobre la veneración de los ídolos.

El tercer criterio de lo sagrado reclama observaciones semejantes; si bien el mundo hebreo se encuentra fuertemente ritualizado, la ritualización de la vida ya no está fundada en la correlación entre mito y rito, como en el universo sagrado. En efecto, en tal universo la correlación reposaba sobre la reactivación presente de un acto teogónico que valía como paradigma de toda acción sagrada. En Israel, un vector histórico atraviesa el tiempo de la repetición y la reactualización. Nadie ha insistido más que André Neher, en toda su obra, sobre esta importante diferencia entre la actualización ritual de la cosmogonía y la visión fundamentalmente histórica de la realidad[6].

No nos asombra entonces que lo sagrado de la naturaleza, que era nuestro cuarto criterio, retroceda globalmente ante el elemento de la palabra, ante el elemento de la ética, ante el elemento de lo histórico. En particular, una teología de la historia no podría conciliarse con una teología cósmica. La guerra debía ser sin piedad, sin concesión. Escuchemos al Segundo Isaías. "Tomas un leño, lo cortas en dos, con una mitad haces un ídolo, con la otra una hoguera para calentarte". No podría manifestarse más radicalmente el rechazo israelita a lo sagrado circundante. Pero esta radical desacralización se vuelve incluso contra todo lo que, en una teología israelita de las tradiciones, daría una seguridad comparable a la brindada a los paganos por los paradigmas sobre los cuales ordenan sus mitos. La perspectiva del Día de Yahveh –Día de Cólera y no de Alegría– abre un abismo hacia adelante, luego del cual toda certidumbre posterior parecería irrisoria. ¿No habría que decir que la profecía deshace el cosmos que el rito se ocupa de sacralizar? La nostalgia del "desierto", tiempo de unión entre Yahveh y su pueblo, se opone polarmente a la visión de un cosmos centrado en un lugar sagrado. El acto de habitar queda conmovido en su fundamento. Un día, otro rabí dirá. "Sígueme", y además. "Sí, he venido a separar al hombre de su padre, a la hija de su madre, a la nuera de su suegra, se tendrá por enemigos a la gente de la casa". No se llega a ser discípulo sin desarraigo.

Tal desarraigo no puede dejar de conmover lo que llamáramos la lógica del sentido del universo sagrado y su sistema de correspondencias. Desearía mostrarlos apoyándome en el análisis de algunos modos de discurso muy característicos de la enseñanza atribuída a Jesús por los Sinópticos: la parábola, el proverbio, el discurso escatológico. Discernimos allí una radicalización de la antinomia entre hierofanía y proclamación por medio de una nueva lógica del sentido diametralmente opuesta a la lógica de las correspondencias. Se trata de la lógica de las expresiones-límite.

Considerados en sí mismos esos modos de discurso son tradicionales. Lo que resulta significativo es el uso que hace Jesús de ellos.

Comenzaré por las parábolas, pues en razón de su esencial profanidad ofrecen un punto de partida notable. Se trata de historias construídas en torno a una intriga, una fábula, un *mythos,* como dice Aristóteles describiendo la tragedia en su *Poética.* Pero las escenas relatadas no podrían ser menos míticas: uno se encuentra con terratenientes y labradores, con pastores y sus rebaños, con reyezuelos extranjeros o en viaje, con cobradores de impuestos concusionarios, con padres e hijos. Como dice un comentador contemporáneo "parable is a metaphor of normalcy"[7]. A su vez, la intriga vale como parábola, en cuanto la forma narrativa se encuentra animada por un proceso metafórico que transfiere el sentido en dirección a situaciones existenciales que constituyen el referente último de la parábola. Ya diremos qué puede ser ese referente en una dimensión religiosa que nada tiene que ver con lo sagrado. Limitémonos por ahora a señalar el decidido carácter de lenguaje de ese modo de dis curso. Nada hay en él que no sea ordinario: por una parte, la fábula narrativa se presta a los análisis de la crítica literaria basada en la estructura de la intriga[8]; por el otro, el proceso metafórico que frecuenta y transita la estructura narrativa puede analizarse enteramente con los recursos de una teoría de la metáfora cercana a la teoría de los modelos en el plano científico[9]. Si un modelo es una ficción heurística apropiada para redescribir la realidad, la parábola es asimismo un relato ficticio de función simbólica; pero aquí el simbolismo no está ligado a la naturaleza, sino que procede de la función heurística de la ficción. La ficción es heurística en tanto funciona como instrumento de redescripción[10].

Aquí entiendo por redescripción lo siguiente: lo propio del lenguaje poético es, en general, abolir la referencia del lenguaje ordinario, descriptivo en primer grado, didáctico, prosaico, y, en virtud de esta *epoché* de la realidad natural, abrir una nueva dimensión de realidad que queda significada por la fábula. En la parábola, la ficción es la que ejerce la *epoché* por la cual se anula la referencia que llamamos descriptiva en favor de la referencia metafórica que opera aquí de la misma manera que el modelo en el conocimiento científico. Al decir esto, no hacemos, si se quiere, otra cosa que rejuvenecer el análisis de Aristóteles en la *Poética:* la poesía es mimética, porque es mítica; imita la realidad, porque crea una fábula. De la misma manera, la parábola redescribe la vida a través de la ficción de su relato.

Pero, se nos puede decir, en todo esto, ¿dónde reside lo religioso? Describimos la parábola en los términos de una poética en el sentido de Aris-

tóteles: ¿qué es lo que especifica al lenguaje religioso entre los lenguajes poéticos?

La comparación con las otras dos formas de discurso –el proverbio y el discurso proclamatorio– nos suministrará la clave de la diferencia de lo religioso en el interior de lo poético. Dicha diferencia se sustenta por completo en la lógica del sentido que tratamos de oponer a la lógica de las correspondencias en el universo sagrado. Ian Ramsey, en su análisis del discurso religioso[11], llama a este lenguaje un *"odd" language*, un lenguaje "bizarro" y localiza la extrañeza en el uso de lo que llama *cualificadores*, operadores de modificación que provocan un estallido del sentido ordinario, como cuando se habla de la *omni* potencia de Dios, o de Dios como causa *primera*. Pero Ian Ramsey cometió el error, según pienso, como todos aquellos que, en la escuela del *linguistic analysis*, han discutido el sentido y el sin-sentido de las proposiciones religiosas, de acometer *enunciados* que ya se encontraban muy elaborados a nivel teológico. Según creo, es necesario tomar el discurso religioso en el nivel más originario, lo más pre-teológico que sea posible. Tal es el caso de la parábola, el proverbio. En su nivel es posible descubrir a los *cualificadores* de Ian Ramsey en acción. En efecto, es notable que las parábolas sean parábolas *del* Reino de Dios: "¿Con qué compararemos el Reino? –El Reino es como un hombre que...". ¿Cómo opera la expresión Reino de Dios en el movimiento que conduce la fábula hacia la redescripción? No se podrá responder a esta pregunta antes de aproximar la parábola a los otros dos modos de discurso. Veremos entonces que el mismo proceso de transgresión hacia una expresión-límite hace converger las tres formas de discurso hacia el significante "Reino de Dios" que constituye una suerte de punto de fuga.

La lógica del sentido en acción en las fórmulas proverbiales es perfectamente esclarecedora[12]; el proverbio, considerado como un modo de discurso, es una forma tradicional de la sabiduría oriental, a diferencia de la literatura apocalíptica que singulariza a la tradición hebrea, el proverbio busca construir un puente entre el punto de vista de la fe y la experiencia del hombre exterior al círculo de la fe. El proverbio es una máxima destinada a ejercer el discernimiento y a orientar la decisión en las circunstancias singulares de la existencia. Sin embargo, en el contexto de los Sinópticos, se conduce esta forma de discurso hasta su punto de ruptura, recurriendo a un uso sistemático de la paradoja y la hipérbole que opera lo que un crítico contemporáneo llama una "intensificación" del uso del proverbio. Es tal intensificación la que nos interesa por la lógica del sentidoque implica. La paradoja es fácil de discernir en los proverbios que, hasta cierto punto, "abusan" de la figura conocida con el nombre de "inversión del

sino", como en las fórmulas antitéticas tales como "Quien guarde su vida la perderá y quien pierda su vida por mi causa, la guardará. La inversión es tan aguda, dice el mismo intérprete, que desencaja a la imaginación y la aparta de la visión de una secuencia continua entre una situación y otra; el proyecto de formar una totalidad continua con la propia existencia fracasa; pues, ¿quién puede formar un proyecto coherente en base a una máxima como la siguiente: perder la vida para encontrarla?; con todo, el proverbio afirma implícitamente "que a pesar de todo, por la vía de la paradoja se otorga la vida". De lo contrario no tendríamos más que una negación escéptica o irónica del proyecto de la existencia.

La hipérbole es otra forma de intensificación: "Amad a vuestros enemigos, haced el bien a quienes os odian". Una vez más, el oyente queda separado de su proyecto de vida. Y, con todo, no se trata aquí de humor ni de desprendimiento. La hipérbole, como la paradoja, reconduce al corazón de la existencia. El desafío lanzado a la sabiduría convencional es al mismo tiempo *a way of life*.

Tal es la estrategia del proverbio: la sabiduría popular procura una primera orientación; el proverbio propone reorientar desorientando. Las expresiones escatológicas de los Sinópticos funcionán de la misma manera[13]: "El Reino de Dios no viene con signos que puedan observarse; no digais: está aquí, está allí, pues el Reino de Dios está entre vosotros" (*Lc* 17: 20-1). También aquí se somete al uso y al abuso una forma tradicional: el juego del lenguaje de la máxima escatológica se encuentra, también ella, conducida hasta el punto de ruptura. Se hunde todo esquema temporal literal capaz de encuadrar la lectura de los signos. La práctica escatológica de "buscar los signos" resulta dislocada; la expresión: "El Reino de Dios está entre vosotros" trasciende todas las interpretaciones clásicas –tanto la escatología "autorealizante" de Jeremías, como la escatología realizada de Jeremías o la escatología consecuente de Schweitzer– en la dirección de una significación existencial enteramente inédita. De tal manera que la relación del tiempo existencial así focalizado con el tiempo mítico del cálculo de signos en la escatología tradicional es análoga al movimiento de desorientación y reorientación operado por el proverbio.

La lógica del sentido implícita en este uso de las expresiones-límite termina de precisarse si, volviendo a la parábola, se discierne un rasgo que aún no hemos señalado, a saber la extravagancia en el relato. Considero que la extravagancia es aquí homóloga de la paradoja y de la hipérbole en el proverbio y de la ruptura del tiempo mítico en las expresiones escatológicas. Las parábolas relatan historias que pudieron ocurrir o que han ocurrido, pero es precisamente ese realismo de las situaciones, de los caracte-

res y las intrigas, el que realza la excentricidad de los comportamientos con los cuales se compara el Reino de Dios. *Lo extraordinario* en lo ordinario, tal es la lógica del sentido de las parábolas. Veamos si no la extravagancia de ese terrateniente en la parábola del mal servidor: después de haber enviado a sus servidores, envía a su hijo; ¿qué propietario palestino se conduciría tan demencialmente?; ¿qué decir del anfitrión de la parábola del gran festín que va a buscar en la calle invitados de reemplazo? ¿Y el padre de la parábola del hijo pródigo no supera acaso los límites de la complacencia? El hombre que ha encontrado un tesoro en un campo y vende todos sus bienes para adquirirlo ¿no se comporta como un agente inmobiliario o un buscador de petróleo de los más repudiables? ¿Dónde se ha visto a una pequeña semilla dar un árbol tan grande que hasta los pájaros aniden en él? Consideremos las parábolas de crisis: ¿la vida ordinaria es tan avara y tan cruel que sólo da *una* oportunidad de elección, y la vida tan inexorable que sus condenaciones son *inapelables?* ¿La extravagancia –lo extraordinario en lo ordinario– no sigue una lógica muy semejante a la de la hipérbole y la paradoja?

He dicho lo suficiente como para sugerir la idea de que la lógica del sentido de todos estos discursos descansa en el uso de *expresiones-límite* que operan la ruptura del decir ordinario. Es esta acción de ruptura de la expresión límite la que oponemos a la lógica del sentido del universo sagrado fundada en la correspondencia del macro y el microcosmos, del hombre, del habitat y del cosmos, de la madre y la tierra. El universo de lo sagrado, decíamos, se encuentra interiormente "ligado"; el símbolo del "vínculo", agregábamos, es el símbolo particular del simbolismo en su conjunto. El universo paradojal de la parábola, del proverbio, y la máxima escatológica es, al contrario, un universo "en estallido".

¿En estallido hacia qué? El Evangelio lo dice: el *Reino de Dios.* Pero aquí justamente hay que comprender que este símbolo escapa por entero a la circularidad simbólica en el juego cósmico de las correspondencias, El Reino de Dios se encuentra opuesto polarmente al Paraíso, no sólo como el futuro se opone al pasado, y la esperanza a la nostalgia, sino como todas las *expresiones-límite* se oponen al juego entero de las *correspondencias.* En tal sentido, la expresión *Reino de Dios* puede ser comprendida como el *index* al que apuntan las expresiones límite en dirección de las experiencias-límite que constituyen el referente último de nuestros modos de decir. Pero, de todas estas maneras, el lenguaje religioso –o al menos esta suerte de lenguaje religioso– hace pedazos la circularidad simbólica, apuntando siempre "más allá". Por ello, la lógica de las *expresiones límite* se opone polarmente a la de las *correspondencias* en el universo sagrado.

En efecto, creo que el último paso que habría que franquear sería afirmar que el lenguaje religioso –al menos *este* lenguaje religioso– no usa las expresiones-límite más que para abrir la experiencia misma, para hacerla estallar en dirección de experiencias que son a su vez, experiencias-límite. La parábola, decíamos, redescribe la experiencia; pero no lo hace a manera de un lenguaje poético entre otros, sino según la perspectiva de lo *extremo;* todo discurso, incluídos el decir ético y político, resulta alcanzado por este reclamo de "algo más" que insinúan en el decir y en la vida la extravagancia de la parábola, la paradoja y la hipérbole del proverbio, el anuncio del Reino de Dios en el tiempo presente. Esas experiencias-límite no sólo son experiencias de crisis y decisión, como en muchas teologías de la crisis, no sólo son de angustia como en K. Jaspers; son asimismo experiencias de culminación, como en la parábola de la perla de gran precio, donde "encontrar lo inapreciable" constituye el gozo supremo.

III. ¿Hacia qué mediación?

No deseo disimular lo que el esfuerzo dirigido a explorar el *inter-medio* de esta poderosa polaridad tiene por ahora de laborioso, aventurado e inacabado.

Mantengo dentro de mí dos discursos, uno que llamaré el discurso iconoclasta, otro el de la segunda escucha. Doy preferencia al segundo, sin olvidar el primero.

El discurso iconoclasta dice más o menos lo siguiente:

Ante todo, es un hecho de cultura que vivimos en un mundo desacralizado. Nuestra modernidad se ha constituído como modernidad emigrando fuera del cosmos sagrado. La naturaleza ya no es más, para el hombre moderno, una reserva de signos. Las grandes correspondencias se le han vuelto indescifrables. El cosmos está mudo. El hombre ya no recibe el sentido de su existencia de su pertenencia a un cosmos saturado de sentido. El hombre moderno ya no tiene espacio sagrado, ni centro –no hay *templum,* ni montaña santa, ni *axis mundi. Su* existencia se encuentra descentrada; excentrada, acentrada. Ya no hay fiestas, su tiempo es homogéneo como su espacio. Por eso sólo puede hablarse de mundo sagrado en términos de arcaísmo. Lo sagrado es arcaico. El comienzo del fin de este arcaísmo puede fecharse fácilmente: es esencialmente al adoptar la ciencia y la tecnología, no sólo como eje de conocimiento sino como modo de dominio, que hemos salido de la lógica de las correspondencias. Desde entonces ya no participamos de un *cosmos;* en adelante poseemos un *universo,* como objeto de pensamiento y como materia a explotar. Esta mutación no es algo que

podamos controlar. Si lo sagrado constituye un modo de ser, la mutación pone de relieve una historia del ser. Es necesario hablar en términos de, historial del ser, a la manera de Heidegger en sus escritos sobre la técnica.

Segundo argumento: ciertamente, es posible encontrar residuos de lo sagrado en nuestra cultura; eran incluso muy perceptibles hace algunas décadas en la Europa rural, en la medida que la vida agrícola no estaba en lo fundamental, alejada de los géneros de vida del hombre paleolítico. En cuanto al mundo industrializado, también presenta huellas de lo sagrado. Pero es un sagrado residual o, peor aún, un sagrado de substitución, que no merece sobrevivir. No podríamos encontrar un argumento –menos aún una apologética– en el hecho de que lo sagrado se encuentre replegado en mitos camuflados, y en rituales degenerados, se trate de nuestras fiestas, de nues tros matrimonios y nuestros funerales, o del ocultismo, o detransferencias de lo sagrado a la vida política. Tampoco podríamos regocijarnos de ver aquí o allí al psicoanálisis invitado a recoger la herencia de lo sagrado, a mitificar el inconsciente y a desenvolver la experiencia analítica como si fuera una iniciación: tanto el repliegue de lo sagrado a lo inconsciente como la elevación de la ciencia y la tecnología al rango de valor dominante participan del olvido de dicho sagrado. Tal repliegue sólo es la cara en sombras del mismo fenómeno, la contrapartida de las Luces: si sólo aquél que sueña sostiene lo sagrado, ese destino atestigua la impotencia de lo sagrado para suministrar modelos de comportamiento al hombre despierto y para transformar la realidad de acuerdo con los paradigmas que frecuentan aún sus noches.

Tercer argumento: puesto que el mundo sagrado se aleja de nosotros, o mejor, puesto que nosotros nos hemos alejado de él, la única religión –cristiana u otra– cuyo mensaje puede todavía entenderse, es la que encuentra en sí misma los recursos suficientes, no sólo para sobrevivir, sino también para acompañar positivamente la declinación de lo sagrado. Ahora bien, todo el análisis mostró que la religión kerigmática es virtualmente antisacral. Vayamos entonces, dice el argumento, hasta el fin de ese proceso. Libremos al núcleo kerigmático de su ganga sagrada. Con ello no haremos sino consumar el sentido íntimo de la religión kerigmática inaugurada por el yahvismo de los profetas judíos y confirmada en su sentido profano por la enseñanza de Jesús. En tal sentido, el programa de desmitologización del mensaje cristiano formulado en el siglo XX puede comprenderse como una tentativa de radicalizar una tendencia que ya estaba en acción en el cristianismo primitivo. Bultmann insiste en que si bien la desmitologización está motivada exteriormente por la destrucción del universo mítico bajo los golpes de la ciencia, también se encuentra fundada, interiormente,

en un deseo de desmitologización que pertenece al propio kerigma y que puede documentarse por la exégesis del Nuevo Testamento. La réplica del cristianismo a la desacralización será pues, no la de sufrirla como un destino ineluctable, sino la de consumarla como la tarea de la fe. Para decirlo de otra manera, hay que terminar de separar la fe de la religión e ir hasta el fin en la exigencia de un cristianismo arreligioso, respecto del cual Bonhoeffer ha sido el portavoz y el pionero. Tal advenimiento no será sólo la obra de los exegetas que interpretan los textos, sino la obra de la comunidad en su conjunto, aplicada a liquidar lo sagrado de su culto, de su predicación, de su ética y de su política.

Deseo ahora explicar por qué no puedo satisfacerme con un programa así y por qué me aplico a la búsqueda de alguna mediación entre lo sagrado y el kerigma.

¿Pero qué mediación?

Al meditar sobre el primer argumento del iconoclasta, nos preguntamos hasta qué punto, la desacralización del mundo moderno es un *hecho* que sólo habría que registrar. Se lo atribuye, con razón, al advenimiento de la ciencia. ¿Pero acaso nuestra identificación con el ideal de la cientificidad no se ha convertido en un problema para nosotros mismos? Nos asombra ver a tantos espíritus críticos, cuya capacidad de sospecha, por otra parte, no tiene límites, capitular ante lo que consideran el veredicto de la modernidad y adoptar de la manera más ingenua la ideología de la ciencia y la técnica. El descubrimiento de la función ideológica de la ciencia y la técnica constituye para nosotros un nuevo punto de partida, como bien lo han visto, desde perspectivas diferentes pero convergentes, Heidegger, Marcuse, Habermas, Ellul: la cientificidad que poco ha nos servía de medida absoluta para apreciar el progreso global de la modernidad, se ha convertido en problemática. Aquí mismo, evocábamos el año pasado los argumentos de Habermas que refieren el conocimiento empírico y la explotación de la naturaleza a un interés limitado al interés de controlar teórica y prácticamente el entorno del hombre. La modernidad aparece entonces como la expansión desmesurada de un interés a expensas de todos los otros, y ante todo a expensas de un interés por la comunicación y por la liberación. Este aplanamiento de la jerarquía de los intereses y la unidimensionalidad del hombre que de él resulta, son un fenómeno ideológico, en cuanto sirven a la aceptación, por todos los agentes sociales, del funcionamiento autónomo, devorante y canceroso del sistema industrial librado al crecimiento sin límites y sin finalidad. He aquí una consideración que debería desalentar a los celadores de la modernidad. Y la misma consideración nos debería llevar a poner en cuestión el juicio dictaminado por la modernidad sobre lo

que ella hace aparecer como arcaísmo. Tal juicio ha comenzado ya, a su vez, a ser juzgado. La modernidad no es ni un hecho ni un destino, es una cuestión abierta. Al mismo tiempo, la oposición modernidad-arcaísmo se obscurece y cierta reevaluación del universo sagrado parece desde ahora ligada a la reevaluación de nuestra propia modernidad.

Esta naciente reevaluación de lo sagrado apoyada sobre la reevaluación de los valores en nombre de los cuales se ha dictaminado el juicio sobre lo sagrado, invita a una completa puesta en cuestión del segundo argumento del iconoclasta. Puede que lo que él llama "residuos" o "huellas" de lo sagrado no merezcan sobrevivir como tales. ¿Pero esas expresiones degeneradas y sustitutivas no son acaso el síntoma de algo? ¿De qué? De que lo sagrado degenerado y la ideología científico-tecnológica constituyen una única configuración cultural. Tal configuración cultural es el nihilismo. La ilusión cientista y el repliegue de lo sagrado a sus propios simulacros pertenecen conjuntamente al mismo olvido de nuestras raíces. De dos maneras diferentes, pero convergentes, *el desierto crece*. Lo que estamos en vías de descubrir, contra la ideología científico-tecnológica, que es asimismo la ideología militar-industrial, es que el hombre no es posible sin lo sagrado.

¿Se puede acaso vivir sin orientación originaria? ¿O sólo es un fenómeno residual o una protesta existencial venida de las profundidades, la que nos empuja a la búsqueda de lugares privilegiados, sea nuestra patria de nacimiento, la escena de un primer amor, o el teatro de algún gran hecho histórico –batalla, revolución, ejecución de patriotas...? Volvemos a esos lugares porque *allí* otra realidad distinta de la cotidiana había hecho irrupción y porque el recuerdo que vincula el acontecimiento con ese lugar nos preserva a todos de convertirnos en seres errantes. ¿Pueden los actos de construir y habitar quedar enteramente desacralizados sin perder toda especie de significación? ¿Es posible abolir la simbólica del umbral de la puerta, del hogar y todo ritual de ingreso y acogida? ¿Es posible desacralizar enteramente el nacimiento –venida al mundo– y la muerte –ingreso al lugar del reposo? ¿Es posible despojarlos de todo rito de pasaje sin degradar enteramente al hombre, convirtiéndolo en un utensilio, sin exponerlo sin resto a una manipulación que concluye con la liquidación de un desperdicio? ¿Es posible abolir todos los ritos de iniciación restantes sin que los "pasajes" de la vida se conviertan en simples transiciones insignificantes? ¿Y la sexualidad no deviene totalmente insensata cuando se rompe todo vínculo entre ella y el gran juego de las uniones cósmicas? ¿El tiempo de la repetición, despojado de toda ritualización, puede acaso ser otra cosa que una figura de la condenación? ¿Hay acaso algo más paralizante que el eterno retorno sin regeneración? ¿Es posible vivir en un tiempo sin fiestas,

según un calendario absolutamente profano? Por último, ¿es por azar que lo que en América se llama "subcultura" se encuentre desesperadamente en busca de la fiesta en comunicación con fuerzas de la naturaleza que de nuevo se comenzarían a admirar, sin explotarlas?

Tales son las nuevas cuestiones que empezamos a plantear, más allá de la muerte de lo sagrado. ¿No nos encontramos en las vísperas del renacimiento de lo sagrado, si a pesar de todo el hombre está llamado a sobrevivir?

Al mismo tiempo el tercer argumento del iconoclasta también se convierte en problemático. ¿Es posible un cristianismo sin lo sagrado?

Todas las antinomias sobre las que se ha edificado nuestra meditación deben ahora ser reconsideradas. La palabra, decíamos al comienzo, se emancipa de lo Numinoso. Es cierto. ¿Pero no lo es en la medida en que ella asume por sí misma las funciones de lo Numinoso? No habría hermenéutica si no hubiera proclamación. Pero no habría proclamación si la palabra no fuera potencia, si no tuviera el poder de desplegar el ser nuevo que anuncia. ¿Una palabra que, más que hablarla, nos resulta dirigida; una palabra que, más que articularla, nos constituye –una "palabra que habla"– no reafirma acaso ló sagrado al mismo tiempo que lo deja abolido? Esto último es hasta tal punto cierto que la escucha de la palabra no es posible sin una conversión de los valores de lo *tremendum* y lo *fascinosum* en obediencia y fervor. Por mi parte, no concibo una actitud religiosa que no proceda ante todo del "sentimiento de dependencia absoluta". Ahora bien, ¿con ello no se encuentra acaso transmutada la relación esencial del hombre a lo sagrado en elementos de la palabra y, de esta manera, reafirmada al mismo tiempo que suprimida?

Que la palabra y la manifestación pueden ser reconciliadas, tal es la afirmación central del Prólogo de Juan.

"Y la Palabra se hizo carne
y habitó entre nosotros
y hemos contemplado su gloria
Esta Gloria que, como Hijo único pleno de gracia
y de verdad, recibe del Padre" (Jn 1, 14)

Esta identificación de la palabra con la manifestación ha fundado.el concepto de revelación que, desde los Padres griegos hasta Hegel, ha constituido la categoría principal utilizada para pensar el cristianismo. Para Hegel, el Cristo es la "manifestación absoluta". Es Dios "ahí". Y el filósofo no duda en colocar a la manifestación absoluta en la prolongación de las hierofanías arcaicas, con el costo, es cierto, de muchas supresiones y transmutaciones. Basta evocar las magníficas páginas de *La Fenomenología del Espíritu* sobre

la muerte de los dioses paganos, con sus altares desiertos y sus columnas derrumbadas. De tal manera, la manifestación de lo sagrado se encuentra dialécticamente reafirmada e interiorizada en la proclamación.

La palabra, decíamos a continuación, opone la instrucción de la Torah a las hierofanías, el nombre al ídolo, la ética a la estética, la historia a la naturaleza. Es cierto. Pero se trata de una verdad dialéctica, que se afirma implicando su contrario. En efecto, la cuestión consiste en saber si es posible una fe sin signo. La exégesis atestigua más bien lo contrario. Muestra que el simbolismo cósmico no fue abolido, sino reinterpretado según las exigencias de la proclamación. De tal manera, Yahveh es aclamado como el señor de los ejércitos (sin duda estelares); su rostro y su gloria guardan cierto resplandor solar; es el Altísimo, como los dioses supra-uránicos. Los mitos cosmogónicos, que durante mucho tiempo fueron objeto de desconfianza, quedan ajustados a la visión esencialmente histórica de lo divino; sin duda, pierden así su valor paradigmático para el culto y para una vida ritualizada, pues la vida queda ritualizada a partir de la Torah, pero no resultan pura y simplemente abolidos: reciben una nueva función, dicen de ahora en adelante el "comienzo" de una historia que es, de uno al otro extremo, historia de liberación. La celebración de los grandes acontecimientos de la salvación no duda en retomar los temas dramáticos de la mitología, en particular la victoria sobre la potencia de las aguas y sobre el caos.

Por lo tanto, todo indica que el simbolismo cósmico no muere, sino que se transforma, pasando del régimen de lo sagrado al de la proclamación. La nueva Sion invierte proféticamente la reminiscencia de la ciudad sagrada, como el Mesías por venir proyecta en el futuro escatológico las figuras reales aureoladas por la unción divina. Y el Gólgota deviene para los cristianos un nuevo *axis mundi*. Todo nuevo lenguaje es el reempleo de un simbolismo antiguo.

Esta reorientación de un simbolismo arcaico es fundamentalmente posible, en razón del trabajo de palabra que ya se encuentra incorporado. Hemos insistido antes en esta articulación de los símbolos dispersos en un simbolismo central que siempre debe reinterpretarse. Lo que hemos llamado el minimum hermenéutico implicado en el funcionamiento del simbolismo en tanto sistema articulado, prepara el movimiento de reinterpretación que, en el régimen kerigmático, adopta la forma dramática de una inversión, no de una abolición.

Habría que considerar desde ese punto de vista las formas de discurso que hemos tomado de la tradición sinóptica. Su estructura explícita es, ciertamente, la que caracterizábamos más arriba: una transgresión de las

formas tradicionales de la parábola, del proverbio y de la expresión escatológica. Pero su semántica implícita sigue siendo la del simbolismo sagrado.

Resulta evidente en el caso de las expresiones escatológicas que se encuentran directamente en lucha con el fondo mítico de la escatología donde un *Endzeit* responde a un *Urzeit*. Tampoco es difícil detectar, hasta en el lenguaje profano de la parábola, una reactivación de un simbolismo primario: pastor, padre, rey, etc. son figuras explícitamente escogidas en razón de sus connotaciones familiares, pero también de su densidad de sentido en todas las culturas arcaicas. En cuanto al proverbio, la inversión dramática que opera –"los primeros serán los últimos, los últimos serán los primeros"– no funciona expresamente sino porque, al mismo tiempo, el proverbio despierta los valores latentes del simbolismo de las iniciaciones, camino estrecho, puerta estrecha, llamado y elección. Después de todo, también Platón transpone –en la filosofía, es cierto– un simbolismo central, "numerosos son lo portadores de tirsos, pocas son las bacantes". De dos maneras diferentes, filosofía y predicación evangélica otorgan un segundo aliento al arcaísmo simbólico.

En tal sentido, el ejemplo más notable es la recuperación del simbolismo de la muerte y del nuevo nacimiento en el discurso kerigmático de la conversión. Es un ejemplo doblemente notable. Por una parte, muestra el nudo, la sutura del simbolismo antiguo y de la palabra de la fe. Por otra parte, tiene su contrapartida en la filosofía, pues también ésta renueva a su manera los mitos antiguos. De manera que la conversión puede decirse en varios lenguajes: en el lenguaje profano de las situaciones-límite, la conversión no es otra cosa que la decisión a tomar en la situación de crisis descripta por la parábola y significada ficticiamente por el relato metafórico; esta decisión tiene aspectos éticos y políticos que pueden ser enteramente desplegados en la dimensión "a-religiosa" evocada por Bonhoeffer. Pero el espesor existencial de esta decisión sólo está preservado contra todos los debilitamientos y banalizaciones que la transcripción profana amenaza producir si, al mismo tiempo, se reactualiza el viejo fondo simbólico de la muerte y la resurrección, del retorno al seno materno y del nuevo nacimiento. ¿Significaría todavía algo la palabra conversión si ya no comprendiéramos absolutamente nada de lo expresado en los símbolos de la regeneración, de la creación nueva, del advenimiento de un nuevo ser y un nuevo mundo?

Este equilibrio sutil entre las virtualidades iconoclastas de la proclamación y las resurgencias simbólicas de lo sagrado se expresa a lo largo de la historia de la Iglesia cristiana como dialéctica del sacramento y la predicación. Diríamos, de buena gana, que en la predicación el elemento kerigmá-

tico triunfa, con el afán de "aplicar" la palabra aquí y ahora, ética y políticamente. En el sacramento, la recuperación del simbolismo es la que triunfa. Basta recordar todas las correspondencias que el bautismo revela entre el Agua primordial, donde todas las formas quedan abolidas, el diluvio, el agua de la muerte y el agua que purifica entre la inmersión, la desnudez y la sepultura, entre la emersión, el vestido de luces y la resurrección. El sacramento es, podríamos decir, la mutación del ritual sagrado en régimen kerigmático.

En verdad, sin el apoyo y el refuerzo de lo sagrado cósmico y vital, la palabra deviene abstracta y cerebral. Sólo la encarnación en el simbolismo antiguo sin cesar reinterpretado, *donde la palabra no cesa de esquematizarse,* brinda a ésta la posibilidad de hablar no sólo a la inteligencia y a la voluntad, sino también a la imaginación y al corazón, en suma, al ser humano en su integridad.

¿No es entonces necesario admitir que la esperanza de ver que la fe en la palabra sobrevive a la religión de lo sagrado se vuelve perfectamente vana y que la suerte de la palabra y de su escucha está vinculada a cierto renacimiento de lo sagrado y de su simbolismo –más allá de su muerte...?

Notas

[1] Rudolf Otto, *Das Heilige,* Breslau, 1917.
[2] Mircea Eliade, *Das Reilige und das Profane,* Hamburgo, 1957.
[3] H. Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi,* "Homo Sapiens", Flammarion, 1961.
[4] I. Kant, *Kritik der Urteilskraft,* Sección Primera.
[5] G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments,* Kaiser Verlag, 1957.
[6] A. Neher, *La esencia del profetismo,* P.U.F., 1955.
[7] J. D. Crossan, *The Parables,* Harper and Row, 1973.
[8] Dan O. Via, *The Parables,* Philadelphie, Fortress Press, 1967.
[9] Max Black, *Models and Metaphors,* Cornell University Press, 1962.
[10] Mary B. Hesse, *Models and Analogies in Science,* Notre-Dame Press, 1966.
[11] Ian T. Ramsey, *Models and Mystery,* Oxford University Press, 1963.
[12] William A. Beardslee, "The use of the proverb in the synoptic tradition", *Interpretation,* 24, 1970, págs. 61-76.
[13] Norman Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus,* Harper and Row, 1966.

Capítulo III
Nombrar a Dios*

Pocos autores tienen el don y el talento de escribir un *Lo que creo*. Pero más de un oyente de la predicación cristiana puede estar preparado como para dar cuenta del modo en que ha escuchado y oído. Yo soy uno de esos oyentes.

I. Presuposición

Confesarse oyente es, de entrada, romper con el proyecto caro a cierto filósofo –puede que a todo filósofo– de comenzar el discurso sin presuposiciones. (Habría que decir simplemente: con el proyecto de comenzar. Pues es una sola cosa pensar sin presuposición y comenzar el pensamiento). Ahora bien, me mantengo en la posición de oyente de la predicación cristiana apoyándome en cierta presuposición. Supongo que esta palabra es sensata, que vale la pena sondearla y que su examen puede acompañar la transferencia del texto a la vida, donde dicha palabra se verificará globalmente.

¿Puedo yo dar cuenta de dicha presuposición?

¡Y ya comienzo a vacilar! No sé cómo separar lo que aquí es situación inabarcable, costumbre no criticada, preferencia deliberada, elección profunda no elegida... Lo reconozco, mi deseo de oír sigue siendo todo eso y desafía asimismo dichas distinciones.

Pero si lo que presupongo precede a todo lo que puedo optar por pensar, ¿cómo evitar el famoso círculo del creer para comprender y comprender para creer? No buscaré evitarlo. Me mantendré osadamente en el círculo, con la esperanza de que, por la transferencia del texto a la vida, lo arriesgado se me restituirá centuplicado en la forma de un acrecentamiento de inteligencia, de valentía y de alegría.

* Publicado en *Études théologiques et religieuses*, 52, 1977. Traducción: Juan Carlos Gorlier. Revisión y cuidado final: Marie-France Begué.

¿Pero toleraré que el pensamiento, que se orienta a lo universal y necesario, se vincule de manera contingente a acontecimientos singulares y a los textos particulares que los relatan? Sí, "asumiré esta contingencia escandalosa para el pensamiento, como un rasgo de la presuposición que se atiene a la escucha. Pues espero que, una vez entrado en el movimiento de la inteligencia de la fe, descubriré la razón de esta contingencia, si es cierto que el acrecentamiento de inteligencia que espero se encuentra indisolublemente ligado a los testimonios, en cada caso contingentes, dados por ciertos actos, por ciertas vidas, por ciertos seres, de la verdad.

II. Texto

Nombrar a Dios no acontece sino en medio de una presuposición –incapaz de hacerse transparente a sí misma sospechosa de círculo vicioso, roída por la contingencia. La presuposición es la siguiente: nombrar-a-Dios es lo que ya ha tenido lugar en los textos que la presuposición de mi escucha ha preferido.

1) ¿Pondré entonces los textos por encima de la vida? ¿La experiencia religiosa no es acaso primera? La presuposición de ninguna manera niega que haya algo que pueda aceptarse como "experiencia" religiosa: sentimiento de "dependencia absoluta", en respuesta a un querer que me precede, "Preocupación última" en el horizonte de todas mis decisiones, "confianza incondicionada", que espera a pesar de... todo. Tales son algunos sinónimos de lo que se ha dado en llamar fe, aquéllos, por lo menos, que nos resultan más familiares y próximos. De tal manera, la fe es ciertamente un acto que no se deja reducir a ninguna palabra, a ninguna escritura. Dicho acto representa el límite de toda hermenéutica, pues es el origen de toda interpretación.

Pero la presuposición de escucha de la predicación cristiana no es que todo sea lenguaje, sino que la experiencia religiosa siempre se articula en un lenguaje, se lo entienda en un sentido cognoscitivo, práctico o emocional. Con más precisión, lo que sesulta *instruida* –en el sentido de formada, esclarecida, educada– en el entramado de los textos que la predicación conduce cada vez a la palabra viva. Esta presuposición de la textualidad de la fe distingue la fe *bíblica* (y *biblia* quiere decir libro) de toda otra. Por lo tanto, en cierto sentido los textos preceden a la vida. Podemos nombrar a Dios en nuestra fe, porque los textos que me han sido predicados ya lo han nombrado.

Pero si no pongo los textos por encima de la vida, ¿no estaré dando a la escritura un privilegio que sólo corresponde a la palabra? ¿No llamamos a

esos textos Palabra de Dios? ¿Y la predicación no es acaso un acontecimiento de palabra? Si hay una abstracción y una hipóstasis del texto que combatiré más adelante, la abstracción opuesta, la del diálogo, del encuentro entre el yo y el tú, reclama reservas semejantes. Esta apología exclusiva del diálogo tiende a hacer perder enteramente de vista el carácter único de la instrucción por los textos. El examen de los textos mismos revelará, más adelante, lo que tiene de estrecho y exclusivo la interpretación puramente dialogal de la relación entre Dios y el hombre. Me limito aquí a poner en cuestión el esquema dialogal en el simple plano de la comunicación del discurso, es decir en el de la remisión del texto y de su recepción en el seno de una comunidad de interpretación.

Se suele decir, de buena gana, recordando la crítica dirigida por Platón a la escritura en general en el *Fedro,* que cuando la palabra viva queda librada a las "marcas exteriores" que son las letras, los signos escritos, la comunicación resulta irremediablemente amputada: algo se perdería, algo que se sustenta en la voz, en el rostro, en la comunidad de situación de los interlocutores en el cara a cara. No es erróneo. Es incluso tan cierto, que la reconversión de la escritura en palabra apunta a recrear una relación no idéntica, pero sí análoga a la relación dialogal de comunicación. Pero la recrea precisamente más allá de la etapa escrituraria de la comunicación y con caracteres propios que tienen que ver con esta posición post-textual de la predicación. Lo que la apología unilateral del diálogo desconoce es la extraordinaria promoción que conoce el discurso al pasar de la palabra a la escritura. Al liberarse de la presencia corporal del lector, el texto se libera de su autor, es decir, simultáneamente, de la intención que, según se considera, está expresada en el texto, de la psicología del hombre tras la obra, de la comprensión que dicho hombre tiene de sí mismo y de su situación, de su relación de autor a su primer público, destinatario originario del texto. Esta triple independencia del texto respecto del autor, de su contexto y de su destinatario primero explica que los textos se encuentren abiertos a innumerables recontextualizaciones por la escucha y la lectura, en réplica a la descontextualización contenida en potencia en el acto mismo de escribir o más exactamente de publicar.

2) Pero si hago del creyente un escriba, ¿no terminaré convirtiéndolo en un crítico literario? Mis textos se cerrarán entonces sobre sí mismos, atrapados en la clausura de su propia textualidad. A lo más se abrirán sobre otros textos citados o transformados por ellos. Pero entonces el juego de la intertextualidad quedará aún más separado y cerrado con respecto a lo que llamamos vida. Lo que denomino aproximación hermenéutica (o simplemente teoría de la interpretación) es, justamente, el rechazo de esta hipós-

tasis "literaria" del texto, que viene a sustituir, simplemente, a la hipóstasis de la palabra dialogal. Contra dicha hipóstasis quisiera desarrollar dos argumentos.

Un texto es, ante todo, un eslabón en una cadena comunicativa: en primer lugar, una experiencia de vida es conducida al lenguaje, deviene discurso: luego el discurso se diferencia en palabra y en escritura, con los privilegios y las ventajas antes mencionados; la escritura a su vez es restituida a la palabra viva por medio de los diversos actos de discurso que reactualizan el texto. La lectura y la predicación son tales actualizaciones en palabra de la escritura. Un texto es, en tal sentido, como una partitura musical, que reclama ser ejecutada (algunos críticos, reaccionando contra los excesos del texto en sí, llegan incluso a decir que es el "lector en el texto" el que consuma el sentido, por ejemplo llenando sus lagunas, resolviendo sus ambigüedades, incluso corrigiendo su orden narrativo o argumental).

Arrancado del devenir escritura de la palabra y del devenir palabra de la escritura, el texto no es más que un artefacto del método crítico. Ese artefacto puede a su vez ser puesto en serie con otros artefactos, como se coloca un libro junto a otro en una biblioteca. La intertextualidad es, en el sentido propiode la palabra, tal biblioteca. A esta puesta en serie pueden aplicarse otras operaciones de carácter menos clasificatorio y más genético. La antigua *Quellenforschung* practicaba ya ese juego de remisión de texto a texto en una filiación genética. La cita de código que hoy reemplaza a la adopción del mensaje en la teoría de la intertextualidad pertenece fundamentalmente al mismo género de proceso: abstraer un texto de la cadena comunicativa, referirlo a otro texto igualmente abstraído y hacer de esos textos un todo en series estructurales o genéticas. La ilusión es la misma: creer que se ha comprendido mejor un texto cuando se conoce otro texto del cual procede por adopción o por cita.

Pero no basta con reubicar un texto en la cadena comunicativa para desbaratar la hipóstasis del texto en sí. Es necesario atacarla en su hipótesis más central, a saber que la escritura opera en el discurso una mutación fundamental que concierne a la relación entre el sentido y la referencia. Esta mutación consistiría en la abolición de la cuestión de la referencia a favor, únicamente, del sentido. Por referencia hay que entender el carácter del discurso por el que se refiere a una realidad extra-lingüística, a algo que no es discurso, lo que anteriormente llamaba la experiencia de vida conducida al lenguaje, antes de toda bifurcación en el discurso entre palabra y escritura. Por sentido hay que entender, en la perspectiva de la referencia abolida, un entramado de relaciones puramente internas al texto, se trate

de la relación jerárquica por la cual ciertas unidades de rango inferior resultan integradas a unidades de rango superior, o de la relación entre el mensaje de superficie y los códigos subyacentes, o de la combinación entre códigos diversos dentro del mismo texto, o incluso, de la cita de algunos códigos exteriores al texto considerado dentro de la relación de intertextualidad antes mencionada.

La tesis hermenéutica, diametralmente opuesta a la tesis estructuralista –no al método y a las investigaciones estructurales–, es que la diferencia entre la palabra y la escritura no puede abolir la función fundamental del discurso (que engloba estas dos variantes: oral y escrita). El discurso consiste en que alguien dice algo a alguien *sobre algo*. Sobre algo: tal, es la inalienable función referencial del discurso. La escritura no la suprime, sino que la transforma. En el discurso oral, los interlocutores cara a cara pueden en última instancia referir aquello de lo que ambos hablan al mundo circundante que les es común. Sólo la escritura puede, dirigiéndose a cualquiera que sepa leer, referirse a un mundo que no está allí, entre los interlocutores, a un mundo que es el mundo del texto y que sin embargo no está en el texto. Yo lo llamo, con Gadarner, "la cosa del texto". La cosa del texto, tal es el objeto de la hermenéutica. Algo que no se encuentra ni detrás del texto como el autor presumido, ni en el texto como su estructura, sino desplegado ante él.

Lo mismo ocurre con los textos bíblicos. El Dios que nombran los textos que mi deseo de escuchar mantiene abiertos es, de una manera aun a precisar, el referente último de esos textos. Se encuentra, de alguna manera, implicado por la "cosa" de esos textos, por el mundo –¡el mundo bíblico!– que esos textos despliegan.

Al orientar así el eje hermenéutico de mi meditación hacia la "cosa" del texto, reconozco la vanidad de una búsqueda orientada hacia el autor de los textos y que pretendería identificar a Dios como la voz detrás de la voz narrativa o profética. Sé muy bien que una larga tradición ha identificado la revelación con la inspiración en el sentido de una insuflación de sentido que haría de Dios una suerte de arqui-autor de los textos donde la fe se instruye. Si la palabra revelación quiere decir algo, se ha de buscar su sentido del lado de la "cosa" que dicen los textos, como un cierto rasgo del mundo bíblico.

III. Poética

¿Qué responder a la objeción siguiente? Esa defensa de la dimensión referencial del texto sólo vale para los discursos de carácter descriptivo:

discurso ordinario sobre las cosas de la vida, discurso científico sobre las entidades físicas del mundo, discurso histórico sobre los acontecimientos que han realmente tenido lugar, discurso sociológico sobre las instancias efectivas de las sociedades reales. La teoría referencial del discurso se detiene en el umbral del discurso poético. Allí el lenguaje se celebra a sí mismo o si parece referirse a algo, es en la medida en que expresa emociones que son totalmente subjetivas y que no agregan nada a la descripción del mundo. Ahora bien, nombrar a Dios es, en el mejor de los casos, una actividad poética, sin incidencia sobre la descripción, es decir sobre el conocimiento verdadero del mundo.

Asumo provisoriamente la asimilación de los textos bíblicos a los poéticos. Más adelante diré de qué manera sin embargo única, y en tal sentido excéntrica, la Biblia es un poema. Asumo esta asimilación porque recuso la teoría que reduce la función referencial al discurso descriptivo, para acordar sólo una función emocional al discurso poético. (Señalo al pasar que la reducción estructuralista de la referencia de los textos literarios a su sentido inmanente se apoya considerablemente en una teoría donde el discurso poético ya ha sido despojado de su función referencial por el sesgo de la oposición entre discurso descriptivo y no descriptivo. En efecto, en lo esencial la "literatura" se despliega en las zonas no descriptivas del discurso, sea que adopte la forma de la narración ficticia, del lirismo o del ensayo. Por lo tanto, es importante refutar directamente esta teoría del discurso poético, independientemente de su vínculo con el estructuralismo literario, bajo la forma que reviste por ejemplo en el positivismo lógico anglo-sajón).

Si ha sido posible considerar la función poética del discurso excluyente de su función referencial, es porque, en un primer tiempo, el poema (una vez más en un sentido muy amplio que incluye a la ficción narrativa, al lirismo y al ensayo) suspende una función de referencia de primer rango, se trate de la referencia directa a los objetos familiares de la percepción, o de la referencia indirecta a las entidades físicas que la ciencia re construye sobre los primeros. En tal sentido es cierto que la poesía es la suspensión de la función descriptiva. No aumenta el conocimiento de los objetos. Pero esta suspensión sólo es la condición totalmente negativa para que sea liberada una función referencia! más originaria, que no puede llamarse de segundo rango sino porque el discurso de función descriptiva ha usurpado el primer rango en la vida cotidiana siendo en tal sentido relevado por la ciencia. También el discurso poético se refiere al mundo, pero no a los objetos manipulables de nuestro entorno cotidiano. Se refiere a nuestras múltiples maneras de pertenecer al mundo antes que nos opongamos las cosas a título de "objetos" que enfrentan a un "sujeto". Si nos hemos vuelto

ciegos a esas modalidades de *arraigo y pertenencia* que preceden a la relación de un sujeto con los objetos, es porque hemos ratificado de manera no crítica cierto concepto de verdad definido por la adecuación a un real de objetos y sometido al criterio de la verificación y la falsificación empíricas. El discurso poético pone precisamente en cuestión estos conceptos no criticados de adecuación y verificación. Haciéndolo, pone en cuestión la reducción de la función referencia) al discurso descriptivo y abre el campo de una referencia no descriptiva del mundo.

Esta referencia no descriptiva al mundo resulta torpemente maquillada bajo los rasgos de la función emocional del lenguaje poético. ¡Como si las emociones fueran simplemente "subjetivas"! Lo que llamamos así emociones, en la senda del lenguaje poético, son precisamente modalidades de nuestra relación con el mundo que no se agotan en las descripciones de objetos. Las emociones básicas como el terror, la cólera, la alegría, la tristeza expresan tanto maneras de aparecer las cosas, como maneras de comportarnos nosotros con respecto a ellas. Con más razón, los sentimientos, humores, *moods*, *Stimnungen*, expresados, formados, instruidos por el lenguaje poético, nos arrojan al medio de las cosas.

No dudo en afirmar, siguiendo la pista de esta refutación del positivismo en lo poético, que esta función referencial del discurso poético guarda, según creo, una dimensión de revelación en un sentido no religioso, no teísta, no bíblico del término, pero en un sentido capaz de suministrar una primera aproximación a lo que pueda significar la revelación en el sentido bíblico.

Revelar es descubrir lo que hasta ese momento permanecía oculto. Ahora bien, los objetos de nuestra manipulación disimulan el mundo de nuestro arraigo originario. A pesar de la clausura de la experiencia ordinaria, y a través de la ruina de los objetos intra-mundanos de la realidad cotidiana y de la ciencia, las modalidades de nuestra pertenencia al mundo se abren camino. Revelación, en tal sentido, designa la emergencia de otro concepto de verdad diverso de la verdad adecuación, regulada por los criterios de verificación y de falisificación, un concepto de verdad-manifestación, en el sentido de dejar ser a lo que se muestra. Lo que se muestra, es, cada vez, la proposición de un mundo, de un mundo tal que yo puedo proyectar en él mis posibilidades más propias.

De manera que nombrar a Dios, antes que ser un acto del que soy capaz, es lo que hacen los textos de mi predilección cuando escapan a sus autores, a su medio de redacción y a su destinatario primero –cuando despliegan su mundo–, cuando manifiestan poéticamente un mundo que podría, nos habitar.

IV. Polifonía bíblica

La nominación de Dios realizada por los textos bíblicos especifica lo religioso en el interior de lo poético.

1) Una observación previa: el término Dios pertenece a título primordial a un nivel de discurso que llamamos *originario* en relación a los enunciados de tipo especulativo, filosófico o teológico, tales como: Dios existe, Dios es inmutable, todopoderoso, Dios es la causa primera, etc. Pongo los enunciados teológicos del mismo lado especulativo que los enunciados filosóficos, en la medida que el discurso de la teología no se constituye sin el recurso a conceptos tomados de una filosofía especulativa, sea platónica, aristotélica, cartesiana, kantiana, hegeliana, etc. Para el filósofo, escuchar la predicación cristiana es ante todo despojarse de todo saber onto-teológico. Incluso y sobre todo cuando el término Dios figura en él. La amalgama entre el Ser y Dios es en tal sentido la seducción más sutil.

La filosofía moderna consuma ese despojamiento del saber sobre Dios, de alguna manera, con sus propios recursos. Pienso principalmente en Kant y su concepción del conjunto de la filosofía como saber de los límites. El index de ese despojamiento es aquí la idea de una "ilusión trascendental" que la razón produce necesariamente cuando intenta forjar un conocimiento de Dios por "objetos". Los paralogismos, las antinomias, devienen así para la razón crítica los instrumentos de la ascesis por la cual dicha razón se reconduce a sí misma al interior de los confines donde su saber es válido.

Pero ese despojamiento del saber sobre Dios por los recursos exclusivos de la filosofía crítica no tiene ningún valor apologético, ni siquiera en su forma negativa. Pues si bien se abate una primera *hybris,* la del saber metafísico, una segunda *hybris* la reemplaza, la de un saber que ya no es metafísico sino trascendental. Este saber coloca al "yo pienso" en el principio de todo lo que es válido. Este saber ya no se sustenta del lado de los objetos a conocer, sino del lado de las condiciones de posibilidad del conocer, por lo tanto del lado del sujeto. La idea de un sujeto que se pone a sí mismo se convierte así en el fundamento no fundado, o mejor, en el fundamento que se funda a sí mismo, con relación al cual toda regla de validez es derivada. De tal manera, el sujeto se convierte en la "pre-suposición" suprema.

Ahora bien, también la escucha de la predicación cristiana se sustenta en el orden de ciertas presuposiciones. Pero en un sentido en el que la presuposición ya no es auto-fundación, comienzo de sí y por sí, sino asunción de un sentido antecedente que desde siempre me ha precedido. *Escuchar* excluye *fundarse.* El movimiento hacia la escucha requiere por lo tanto

un segundo despojamiento, el abandono de una pretensión más sutil y más tenaz que la del saber onto-teológico. Requiere el desasimiento del sí mismo humano, en su voluntad de dominio, de suficiencia y de autonomía. A tal desasimiento se aplica la expresión del Evangelio. "Quien quiera salvar su vida, la perderá".

Ese doble renunciamiento al "objeto" absoluto y al "sujeto" absoluto, es el precio a pagar para entrar en una modalidad de lenguaje radicalmente no especulativa y pre-filosófica. La tarea de una hermenéutica filosófica es, justamente, reconducir desde el doble absoluto de la especulación onto-teológica y de la reflexión trascendental hacia las modalidades más originarias del lenguaje, por las cuales los miembros de la comunidad de la fe han interpretado su experiencia para sí mismos y para los otros. Allí es donde Dios ha sido nombrado.

2) Segunda observación. La nominación de Dios, en las expresiones originarias de la fe, no es simple sino múltiple. O mejor, no es monocorde sino polifónica. Las expresiones originarias de la fe son formas complejas de discurso, tan diversas como narraciones, profecías, legislaciones, proverbios, plegarias, himnos, fórmulas litúrgicas, escritos sapienciales. Todas esas formas de discurso, en conjunto, nombran a Dios. Pero lo nombran diversamente.

Es notable, en efecto, que cada una de las formas de discurso que se acaban de evocar envuelven un estilo particular de confesión de fe, donde Dios es nombrado de manera original. Por lo tanto, estaríamos dejando de lado lo que la fe bíblicatiene de específico, si tomáramos a categorías tales como el relato, el oráculo, mandamiento, etc. por artificios retóricos extraños al contenido transmitido. Al contrario, lo admirable es que estructura y kerigma resultan apropiados el uno al otro en cada forma de relato. Y es en esa mutua apropiación de la forma y la confesión de fe que se diversifica la nominación de Dios.

Toda la exégesis contemporánea nos ha llamado la atención sobre el primado de la estructura *narrativa* en los escritos bíblicos. La teología del Antiguo Testamento se establece ante todo como "teología de las tradiciones", en torno a ciertos acontecimientos-nucleares, la vocación de Abraham, el éxodo, la unción de David, etc. De manera que la nominación de Dios es, ante todo, una nominación narrativa. La teología de las tradiciones nombra a Dios en concordancia con un drama histórico que se cuenta como un relato de liberación. Dios es el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Es el Actuante de la gran gesta de liberación. Y su sentido de Actuante es solidario de los acontecimientos fundadores en los cuales la co-

munidad de interpretación se reconoce arraigada, instaurada, instituida. Tales acontecimientos son, asimismo, los que nombran a Dios.

En ese sentido, la nominación de Dios en los relatos de resurrección del Nuevo Testamento se encuentra en concordancia con la nominación de Dios en los relatos de liberación del Antiguo Testamento: Dios ha llamado al Cristo de entre los muertos. Dios, también aquí, es designado por la trascendencia de los acontecimientos fundadores con relación al curso ordinario de la historia.

En tal sentido, es necesario decir que nombrar a Dios es, ante todo, un momento de la confesión narrativa. Es en la "cosa" contada donde Dios es nombrado. Esto, contra cierto énfasis de las teologías de la palabra que sólo señalan acontecimientos de palabra. En la medida que el género narrativo es primero, la marca de Dios se encuentra en la historia antes de estar en la palabra. La palabra es segunda, en tanto confiesa la huella de Dios en el acontecimiento.

Pero no es mi propósito ahondar en el surco narrativo. Lo que pretendo, más bien, es insistir en la variedad de maneras de nombrar a Dios que el oyente de la palabra descubre en los textos de su predilección.

Ante todo, lo solicita la oposición bien conocida entre narración y profecía. En la narración nadie parece hablar, es como si los acontecimientos se contaran a sí mismos: Dios resultaba entonces nombrado en tercera persona en el horizonte del acontecimiento contado. En la profecía, la voz profética se anuncia a sí misma, con la conciencia de estar convocada y enviada ("La palabra del Eterno me fue dirigida en estos términos: Ve a gritar esto a las orejas de Jerusalem...") Dios resulta ahora significado como voz del Otro detrás de la voz profética. Dicho de otra manera, Dios es nombrado en doble primera persona, como palabra de otro en mi palabra. Se comprende cómo, por olvido del género narrativo y de los otros géneros donde también se nombra a Dios, cierta hipóstasis del género profético ha conducido a identificar revelación e inspiración y a "subjetivar" enteramente la nominación de Dios. Dios, nombrado como voz detrás de la voz, se convierte en el sujeto absoluto del discurso. Se destruye entonces la dialéctica esencial de lo narrativo y lo profético. Se la destruye ante todo en el nivel mismo de las personas gramaticales, donde el "Yo" profético se encontraba siempre equilibrado por el "Él" narrativo. Pero se la destruye aún más en el nivel de los acontecimientos mismos. Pues la profecía no es sólo su propia voz, sino, como la narración, orientación hacia el acontecimiento. Sin encerrar la profecía en la predicción del futuro, la profecía se dirige hacia adelante, hacia "el día de Yahveh", del cual el profeta dice que no será de alegría sino de terror. La colisión entre la inminencia de la ame-

naza y la rememoración de los acontecimientos fundadores introduce un quiebre en el sentido mismo de la historia contada. De tal manera, la tensión entre narración y profecía se expresa en una dialéctica del acontecimiento y engendra una inteligencia paradojal de la historia, como simultáneamente fundada en la rememoración y amenazada por la profecía. Por ello, incluso en el género profético Dios es nombrado en y por el acontecimiento y no sólo como voz detrás de la voz.

Sería necesario convocar a todos los otros géneros de discurso en los cuales la fe bíblica ha encontrado su expresión, no sólo en una enumeración que los dejaría yuxtapuestos, sino en una dialéctica viviente que mostrara las interferencias. Es así que el discurso prescriptivo de la Torah, separado del discurso narrativo y del discurso profético, tiende a estrecharse hasta las dimensiones de un imperativo que Kant tendría a la vez por heterónomo, en razón del origen del mandamiento, y por condicional, en razón de su vinculación a promesas y amenazas. Dios resulta entonces nombrado como autor de la ley. Tomada en sí misma, esta nominación no es falsa: pertenece al sentido de esta nominación que yo me perciba a mí mismo como, designado en segunda persona por Dios: "*Tú* amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu fuerza y con todo tu pensamiento". Ese *tú soy* yo. Pero el sentido de esta doble nominación de Dios como autor de la ley y de mí mismo, como su cara a cara, sólo se esclarece en la dialéctica entre el discurso prescriptivo y los otros discursos.

Ante todo, la instrucción de la Torah está orgánicamente vinculada a los acontecimientos fundadores contados en la gran gesta, de la cual el éxodo constituye el núcleo. La promulgación de la ley se encuentra así orgánicamente vinculada al relato de la liberación. A esta imbricación entre lo prescriptivo y lo relatado se agrega el carácter concreto de compañía que se une a la idea de la Alianza, respecto de lo cual la noción moderna de imperativo sólo expresa el rasgo más abstracto.

El carácter concreto de la instrucción se confirma si se aproximan, por otra parte, el mandamiento y la misión profética. Esta también designaba al profeta como segunda persona interpelada: "Ve a gritar". De tal manera, el hombre enviado es personalizado como "tú" por la voz profética. Luego ese "tú" se convertía en el "yo" de la voz doble del heraldo. Una dialéctica semejante de las personas se produce con lo que podría llamarse la voz ética: el "tú" de la interpelación deviene el "yo" de la responsabilidad.

La dialéctica de lo ético y lo profético que hace pareja con la dialéctica de lo ético y lo narrativo se prolonga más allá del intercambio entre voz profética y voz ética. Se inscribe en el movimiento del mandamiento que, poco a poco, se despliega en la minuciosidad de los innumerables manda-

mientos, o se condensa en la exclusiva orientación a la santidad y al único mandamiento del amor. La nueva fe, la nueva alianza, expresan, si es posible decirlo, una ética según la profecía. Dios es entonces nombrado como Aquél que dice: "Y yo os daré un espíritu nuevo, quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne".

El Nuevo Testamento lleva hasta el extremo este juego de intercambios. El nuevo mandamiento retomado del Deuteronomio se respalda en el relato evangélico de la vida del Liberador, y la ley del Reino se deja comprender en la rememoración de la resurrección y bajo el signo de las promesas de resurrección universal.

Pero la nominación de Dios en el relato, la profecía y la prescripción no podría quedar privada de los enriquecimientos de la sabiduría y del himno. La sabiduría no sólo se encuentra contenida en los escritos sapienciales. Desbordando el cuadro de la Alianza, su meditación se refiere a la condición humana en su conjunto. Se dirige directamente al sentido y al sin-sentido de la existencia. Es una lucha por el sentido a pesar del sin-sentido. El sufrimiento injusto tiene allí un lugar central, en la medida que el sufrimiento mismo plantea su enigma a la unión del orden de las cosas y del orden ético. Por eso, la sabiduría, más que decir lo que hay que hacer, dice la manera de soportar, de sufrir el sufrimiento. La nominación de Dios es allí menos personalista que en la prescripción y en la profecía, sea porque la nada de Dios resulta contrastada con la incomprensibilidad de Dios, incluso con su silencio y su ausencia, sea porque la sabiduría misma es celebrada como una entidad trascendente apenas personalizada. Una voz totalmente distinta de la voz profética o de la voz ética se deja oír, una voz que no deja de tener rasgos en común con el "él" narrativo. En el límite, el discurso sapiencial encuentra a un Dios oculto que adopta como máscara el curso anónimo e inhumano de las cosas.

De nuevo la relación con Dios se interioriza con el himno de celebración, de súplica y de acción de gracias. Ya no es sólo el hombre el que es un "tú" para Dios, como en la misión profética o en el mandamiento ético, es Dios el que se convierte en un "tú" para el tú humano. Ese movimiento hacia la doble segunda persona se consuma en el salmo de reconocimiento, como el movimiento hacia la doble primera persona culminaba en la voz profética como voz del otro.

De manera que Dios es nombrado diversamente en la narración que Lo cuenta, en la profecía que habla en Su nombre, en la prescripción que Lo designa como fuente del imperativo, en la sabiduría que Lo busca como sentido del sentido, enel himno que Lo invoca en segunda persona. Por ello el término Dios no se deja comprender como un concepto filosófico,

sea el ser en el sentido de la filosofía medieval o en el sentido de Heidegger. La palabra Dios dice más que el término Ser, porque presupone todo el contexto de los relatos, de las profecías, de las leyes, de los escritos sapienciales, de los salmos, etc. El referente "Dios" resulta pues focalizado por la convergencia de todos esos discursos parciales. Expresa la circulación del sentido entre todas las formas de discurso donde se nombra a Dios.

V. Expresiones-límites

El referente "Dios" no sólo es el índice de la mutua pertenencia de las formas originarias del discurso de la fe, es asimismo el de su inacabamiento. Es su focalización común y, a la vez, lo que escapa a cada una.

En efecto, lo que impide transformar en un saber la dialéctica de la nominación de Dios, es que Dios queda designado a la vez como El que se comunica bajo las modalidades múltiples antes mencionadas, y El que se reserva. Al respecto, el episodio de la Zarza ardiente (Ex 3, 13-15) tiene una significación central. Con toda justicia la tradición ha nombrado a ese episodio de la siguiente manera: revelación del nombre divino. Ahora bien, ese nombre es precisamente innombrable. En la medida en que conocer el nombre del dios era tener poder sobre él, el nombre confiado a Moisés es precisamente el del ser que el hombre no puede realmente nombrar, es decir tener a merced de su lenguaje. Moisés ha preguntado: "Pero cuando me pregunten cuál es tu nombre, ¿qué les responderé?" Dios le dice entonces a Moisés: "Yo soy el que soy". Y agrega: "En estos términos te dirigirás a los hijos de Israel: "Yo soy me ha enviado hacia vosotros". De manera que el apelativo "Yahveh" –El es– no es un nombre que define sino que señala hacia la gesta de liberación. En efecto, el texto continúa con estos términos: "Siguió Dios diciendo a Moisés: "Así hablarás a los hijos de Israel: Yahveh el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, me ha enviado a vosotros. Tal es mi nombre para siempre, por él me invocarán las generaciones futuras". Por lo tanto, lejos de que la declaración "Yo soy el que soy" autorice una ontología positiva capaz de coronar la nominación narrativa y las otras nominaciones, ella protege el secreto del "para sí" de Dios y ese secreto, a su vez, remite al hombre a la nominación narrativa significada por los nombres de Abraham, Isaac y Jacob y, de manera cada vez más cercana, a las otras denominaciones.

Esta huida al infinito del referente "Dios" resulta sugerida por la estructura particular de ciertas formas del discurso de la fe de las que aún no hemos hablado y que parecen ser propias del Nuevo Testamento y más particularmente de la predicación, realizada por Jesús, del Reino de Dios.

Allí se nombra a Dios al mismo tiempo que al Reino. Pero el Reino queda significado sólo por parábolas, proverbios y paradojas sin que ninguna traducción literal pueda agotar el sentido. Ese carácter indirecto de la nominación de Dios es particularmente notable en las parábolas. Ante todo, nos encontramos allí con una estructura narrativa que recuerda a la de la teología de las tradiciones; pero con diferencias considerables: más que desplegarse en largos frescos históricos de estilo épico, la narración se concentra en breves anécdotas de la vida cotidiana cuya forma narrativa recuerda a la tragedia o la comedia. Por otra parte, del mismo modo que el drama conjuga en su estructura "intriga" y "tema" (*mythos y dianoia* según el vocablo de la Poética de Aristóteles), la parábola tiene una "punta", significada por la intriga misma, que fácilmente se deja convertir en proverbio (de la misma manera que un proverbio puede devenir la "punta" de una parábola si ese proverbio ocupa el lugar de la intriga).

Como intriga y como punta el relato parabólico sufre una transferencia de sentido, un desplazamiento metafórico, por el cual la crisis y el desenlace de la historia contada apuntan oblicuamente al Reino. El Reino de Dios es semejante a... Así es como la parábola une una transferencia metafórica a una estructura narrativa. Pero eso no es todo, ni siquiera lo esencial. Pues lo que deporta el sentido literal hacia el sentido metafórico es un rasgo de la intriga y de la punta que se emparenta con un rasgo similar del proverbio y de la proclamación escatológica. Tal rasgo se lee mejor en estas otras formas de discurso.

En la proclamación escatológica se subvierte el cálculo del tiempo practicado por los escatólogos. "La venida del Reino de Dios no se deja observar y no es posible decir: está acá, está allí, pues, sabedlo, el Reino de Dios está entre vosotros". La misma transgresión afecta al propósito ordinario del proverbio, que es guiar la vida en las circunstancias usuales; de alguna manera, las paradojas y las hipérboles disuaden al oyente de formarse un proyecto coherente y de hacer de su propia existencia una totalidad continua. Paradoja: "Quien busca guardar su vida la perderá y quien la pierda la conservará". Hipérbole: "Si alguien te abofetea la mejilla derecha, ofrécele la otra, si quiere enjuiciarte y quedarse con tu túnica, déjale incluso tu capa; si te necesita para andar una milla, haz dos con él". Del mismo modo que el proverbio, sometido a la ley de la paradoja y de la hipérbole, sólo reorienta desorientando, la parábola, sometida a lo que llamaríamos ley de la extravagancia, hace surgir lo extraordinario en lo ordinario. En efecto, no hay parábola que no introduzca en la estructura misma de la intriga un rasgo implausible, insólito, desproporcionado, incluso escandaloso. Entonces, es el contraste entre el realismo de la historia y la extravagancia del

desenlace el que suscita la especie de deriva por la cual la intriga y su punta se encuentran repentinamente deportados hacia lo Totalmente Otro.

Si ahora aproximamos lo dicho sobre el Nombre innombrable significado en el episodio de la Zarza ardiente y esta especie de transgresión de las formas usuales de la paradoja, del proverbio, de la proclamación escatológica por el uso concertado de la extravagancia, de la hipérbole, de la paradoja, se perfila una nueva categoría que podríamos llamar las *expresiones-límite*. No se trata de una forma de discurso suplementaria, aunque la parábola en cuanto tal constituye una modalidad autónoma de expresión de la fe. Se trata más bien de un índice, de una modificación, que puede, sin duda, afectar todas las formas de discurso, por una suerte de pasaje al límite. Si el caso de la parábola es ejemplar, es porque ella acumula estructura narrativa, proceso metafórico y expresión-límite. Por eso constituye un resumen de la nominación de Dios. Por su estructura narrativa retoma el arraigo totalmente primero del lenguaje de la fe en el relato. Por su proceso metafórico, hace manifiesto el carácter poético (en el sentido arriba mencionado) del lenguaje de la fe en su conjunto. Por fin, uniendo metáfora y expresión-límite, suministra la matriz misma del lenguaje teológico, en tanto éste último conjuga la analogía y la negación en la vía de la eminencia (Dios es como..., Dios no es...).

VI. ¿Poema de Dios o poema de Cristo?

Podrá objetarse que la meditación precedente es demasiado bíblica –si es posible decirlo así– y no suficientemente cristiana. En efecto, he seguido la huella de la nominación de Dios a través de la Biblia, sin insistir en la especificidad de la nominación de Dios en el Nuevo Testamento. Abriendo el recorrido de las modalidades de discurso, he considerado que tanto la narración del Exodo como la de la Resurrección manifestaban el mismo género narrativo. Concluyendo el recorrido en cuestión, he colocado frente a frente el Nombre Innombrable del episodio de la Zarza ardiente y las expresiones-límite del Nuevo Testamento. Podría limitarme, a modo de justificación, a afirmar que mi propósito era "Dios", no "Cristo". Pero no deseo eludir la objeción según la cual el poema de Cristo ha reemplazado al poema de Dios. De acuerdo a la fórmula del cristianismo ateo: Dios ha muerto en Jesús-Cristo, –trayendo como consecuencia que el referente "Dios" retrocede al rango de simple dato cultural a neutralizar. No deseo eludir la objeción porque la misma pone en cuestión la hipótesis propia de esta meditación, a saber que el Nuevo Testamento *continúa* nombrando a Dios. No dudo en afirmar que me resisto con todas mis fuerzas a ese des-

plazamiento del acento de Dios a Jesús-Cristo, que equivaldría a sustituir una nominación por otra.

Sostengo que lo que Jesús predica es el Reino de *Dios*, que se inscribe en la nominación de Dios por los profetas, los escritores, escatológicos y apocalípticos. ¿Y qué es la Cruz sin el clamor: "*Dios* mío, *Dios* mío, ¿por qué me has abandonado?", que se inscribe en la nominación de Dios del salmista? ¿Y qué es la Resurrección, si no es un acto de Dios homólogo al del Éxodo? De ahí que una cristología sin Dios me parece tan impensable como un Israel sin Yahveh. Tampoco veo cómo podría evitar diluirse en una antropología individual o colectiva, enteramente horizontal, y despojada de su potencia poética.

Si se dice que el Dios que debemos renunciar a conocer se hizo reconocer en Jesús-Cristo, tal propósito sólo tiene sentidosi, confesando la iniciativa de palabra de Jesús, nombramos al mismo tiempo el Dios de Jesús. El ser humano de Jesús no es pensable como diferente de su unión a Dios. Jesús de Nazareth no se comprende sin Dios, sin su Dios, que es asimismo el de Moisés y los profetas.

Acaso ya no se pueda escribir una cristología a partir de arriba, es decir a partir de la especulación trinitaria, con relación a la cual el acontecimiento de Jesús sería contingente. Pero tampoco se puede escribir una cristología a partir de abajo, es decir de la figura histórica del hombre Jesús de Nazareth, sin que cruce en algún punto de intersección la totalidad de la nominación de Dios que envuelve el mensaje de Jesús y su mensaje *sobre* Dios. Ese punto de intersección es aquel donde Jesús resulta significado y comprendido por la comunidad confesional como "el hombre determinado en su existencia por el Dios que él ha proclamado" (Pannenberg). ¿Qué sentido tendría esta expresión, si no fuéramos capaces de comprender conjuntamente –incluso bajo la forma de la tensión más extrema y del conflicto– la determinación de la existencia de Jesús por Dios y la nominación de Dios por todos los textos bíblicos? ¿Acaso habría, siguiendo a Pannenberg, que prolongar ese círculo a la historia entera, en la medida en que podemos asimismo comprender a ésta como historia de la cuestión concerniente a Dios e historia del fracaso de la búsqueda de Dios?

¿Se dirá acaso que la relación entre el fundamento crístico y esta meditación a través de toda la historia de los nombres de Dios es circular? La relación es ciertamente circular: pero ese círculo debe ser asumido valientemente. En cierto sentido, todo comienza con la Cruz y la Resurrección. Pero la Cruz sólo se deja decir y comprender como abandono de Dios en relación con todos los signos de la debilidad de Dios que pertenecen al resto de la nominación de Dios. Y la Resurrección sólo se deja comprender

en la memoria de los actos liberadores de Dios y en la anticipación de la resurrección de todos los hombres.

En consecuencia, acaso la tarea de la cristología sea mantener, dentro del *mismo* espacio de sentido, como las dos tendencias antagónicas de la *misma* nominación, la celebración de la omnipotencia, que parece dominar el Antiguo Testamento, y la confesión de la completa debilidad, que parece declarada por el Nuevo Testamento. Habría entonces que descubrir que, por una parte, la omnipotencia del Dios bíblico, una vez despojada de las ideas griegas de inmutabilidad e impasibilidad, se inclina ya hacia la completa debilidad, significada por el cuestionamiento y el fracaso de Dios. Pero, simétricamente, habría que comprender que la kénosis, significada por la Cruz, deja de ser la idea simple que uno quisiera ahora remitir a la idea de la muerte de Dios, cuando se la pone en relación con la potencia expresada en la predicación del Reino por Jesús y en la predicación de la Resurrección por la comunidad cristiana. De tal manera, el Nuevo Testamento anuncia una potencia de la debilidad que debe articularse dialécticamente con la debilidad de la potencia, sugerida por las otras nominaciones de Dios.

No niego la dificultad de este trabajo dialéctico: debe evitar tanto la coacción de la lógica de la identidad como la licencia de la lógica de la diferencia y el falso apaciguamiento de la dialéctica. La doctrina trinitaria hizo este trabajo para una época del pensamiento. Hoy se debe emprender un trabajo similar, que asuma el espacio entero de la nominación de Dios y su concordancia discordante.

VII. Poética y política

Quisiera ahora vincular la investigación de la múltiple nominación de Dios, que acabo de concluír, con mi intento precedente sobre la potencia revelante del lenguaje poético. Tres observaciones jalonarán la transferencia del texto hacia la vida.

1) Ante todo, una cuestión previa: ¿asumiré la idea que la nominación de Dios se deduce del verbo poético? Respondería: en cierto sentido y hasta cierto punto.

Ese sentido ya intenté hacerlo prevalecer y lo resumí en tres puntos. 1) el lenguaje poético es aquél que rompe con el lenguaje cotidiano y se constituye en foco de la innovación semántica. 2) El lenguaje poético, lejos de celebrar el lenguaje por sí mismo, abre un mundo nuevo, que es la cosa del texto, el mundo del poema. 3) El mundo del texto es lo que incita al lector, al oyente, a comprenderse a sí mismo ante el texto y a desenvolver,

en imaginación y en simpatía, el sí *mismo* capaz de habitar ese mundo desplegando en él sus posibles más propios. En *ese* sentido, el lenguaje religioso es un lenguaje poético. Aquí, la palabra "poético" no designa un "género literario" que se agregaría a la narración, a la profecía, etc. sino el funcionamiento global de todos esos géneros en tanto sede de la innovación semántica, de la proposición de un mundo, de la suscitación de una nueva comprensión de sí.

Pero el lenguaje religioso no es simplemente poético. O, si se quiere, lo es de una manera específica que hace del caso particular un caso único, un caso excéntrico. Lo que lo diferencia es precisamente la nominación de Dios. Todos los géneros literarios que hemos convocado, desde la narración a la parábola, constituyen el "hablar de Dios". Esta especificidad no deja abolida ninguna de las características del poema. Agrega más bien, a los rasgos comunes del poema, la circulación de un referente-arquetipo –Dios– que a la vez coordena los textos y escapa a ellos. Tocado por el "nombre" de Dios, el verbo poético experimenta una mutación de sentido que es importante discernir.

Uno podría estar tentado de conectar esta mutación de sentido exclusivamente con la función de las expresiones-límite (el Nombre innombrable, la paradoja, la hipérbole, la extravagancia), Tales expresiones-límite tienen seguramente la virtud inmensa de llamar la atención sobre la especificidad del lenguaje religioso, pero no lo constituyen por completo. Sólo trabajan en el medio de un lenguaje fundamentalmente analógico o metafórico, engendrado él mismo por la nominación narrativa, prescriptiva, profética, y finalmente parabólica de Dios. Dichas expresiones-límite vienen a calificar, modificar, rectificar, ese lenguaje analógico.

Es posible mostrarlo de la manera siguiente: relatos, profecías, leyes, etc. no se establecen en el nivel del concepto sino del esquema. Como dice Kant respecto del esquema del concepto, son procedimientos, métodos, para suministrar imágenes, no al concepto, ni tampoco a la Idea –como en la teoría de las Ideas estéticas de la *Crítica del juicio*–, sino al Nombre. O, para emplear otro vocabulario, más familiar a la epistemología moderna, esos esquemas son modelos, es decir reglas para producir ciertas figuras de lo divino: modelo del monarca, del juez, del padre, del esposo, del rabino, del servidor. Esos modelos no son sólo, ni siquiera principalmente, modelos para figurarse lo divino, sino para figurarse la compañía de Dios con su pueblo, con los hombres, con todos los hombres. Tales esquemas, tales modelos, quedan muy diversificados, muy heterogéneos, y son incapaces por sí mismos de constituir un sistema. Por otra parte, sólo hay sistema de lo conceptual. Pero su tendencia es la representación antropomórfica, el

ídolo. Es indispensable entonces reubicar el funcionamiento del modelo en la dialéctica del Nombre y del Ídolo. El Nombre trabaja el esquema, el modelo, haciéndolo revolver, dinamizándolo, invirtiéndolo en una imagen opuesta (de tal manera Dios asume todas las posiciones de la figura familiar: padre, madre, esposo, hermano y finalmente Hijo del hombre). Del mismo modo que la Idea según Kant exige superar no sólo la imagen, sino también el concepto, reclamando "pensar más", el Nombre subvierte todos los modelos, pero apoyándose en ellos.

Es en el cuadro de esta dialéctica del Nombre y el Ídolo donde es necesario comprender la función de las expresiones-límite. Son el complemento y el correctivo de los modelos. Son, de acuerdo a un notable análisis de Ian Ramsey, los "modificadores" de los "modelos" (en *Models and qualifiers*).

Por lo tanto, no es posible reducir la mutación del lenguaje poético en lenguaje religioso, bajo la presión de la nominación de Dios, al exclusivo juego de las expresiones-límite. El conjunto de los modelos y de sus modificadores es la sede de esta mutación. De ahí resulta que la poética del nombre de Dios –que se expresa principalmente en el trabajo de los modelos– no queda abolida sino intensificada por la paradoja, la hipérbole y todas las expresiones primarias que engendran en un grado más elevado de conceptualidad la "vía negativa" (la que no se concibe sino en su relación con la vía analógica, respecto de la cual es complemento y correctivo).

2) Segunda observación. Mi segunda observación nos hará dar un paso decisivo en el trayecto de la poética a la política. Si de tal manera he resistido a la tentación de concentrar toda la intensidad de la atención en el carácter subversivo de las expresiones-límite con relación al carácter metafórico de los modelos, es en parte porque ese juego combinado de los modelos y de sus modificadores se continúa de manera muy significativa en la *práctica* que resulta de la transferencia de los textos a la vida.

Dicha práctica, inútil seguirlo repitiendo, no es exterior a la comprensión de los textos de la fe. Por una parte, esos textos no agotan su sentido en un funcionamiento puramente interno del texto, apuntan a un mundo, que reclama de nuestra parte un habitar según... Hace a la esencia de la poética el "rehacer" el mundo según la orientación esencial del poema. En tal sentido, "la *applicatio*" de la que habla la antigua hermenéutica es el momento terminal de la comprensión. Prefiero emplear aquí otro lenguaje, aunque lo considero rigurosamente sinónimo: comprenderse ante el texto. A su vez, comprenderse ante el texto no es algo que ocurra sólo en la cabeza o en el lenguaje. Es lo que el evangelio llama "poner la Palabra en práctica". Al respecto, comprender el mundo y cambiarlo son fundamentalmente la misma cosa.

Ahora bien, en una hermenéutica que pone exclusivamente el acento en las expresiones-límite, la comprensión de sí que responde a la búsqueda del texto adoptará, también ella, un carácter extremo, por ejemplo, el que Kierkegaard llevara hasta el fin. La fuerza lógica y práctica de las expresiones-límite de la Escritura no será recomendar algún tipo de conducta, sino ejercer en el corazón de la experiencia ordinaria, tanto ética como política, una suspensión general, en beneficio de lo que, por simetría, podríamos llamar, las *experiencias-límite* de la vida. Ciertamente, la consonancia entre esas experiencias-límite y las expresiones-límite no se traduce forzosa ni únicamente en experiencias de catástrofe: las situaciones-límite de Karl Jaspers (la falta, el fracaso, la muerte, la lucha). Las experiencias-límite también pueden ser experiencias culminantes de creatividad y de alegría. Pero todas tienen en común el comportar una superación de la ética y de lo político a expensas de la función positiva, aunque siempre precaria y provisoria, de los "modelos" analógicos.

3) Tercera observación. Tales "modelos" son los que pueden alimentar una reflexión ética y política en la medida en que reglan la anticipación de una humanidad, liberada y resucitada. Sobre ese punto seguiré enteramente a André Dumas en su reciente tentativa *(Teología política)* de fundar el tránsito de lo que llama la existencia meta-textual al compromiso político respecto al funcionamiento de cierto número de modelos típicos del Antiguo y del Nuevo Testamento. Admito asimismo con él que el más "hablante" de esos modelos es el de la lucha "fratriarcal" en el horizonte de los posibles reencuentros. Con todo, no pienso que corresponda, para asegurar ese tránsito, *substituir* una teología hermenéutica por una teología política. Del mismo modo que la teología hermenéutica mira hacia arriba, hacia las teologías de la trascendencia de Dios, en la medida en que preserva la especificidad de la nominación de Dios en el corazón del poema bíblico, mira también hacia abajo, hacia las teologías políticas. Y lo hace de múltiples maneras. Ante todo la hermenéutica, en su aspecto textual, pone el acento no en la relación dialoga) entre el autor y el lector, ni en la decisión del oyente de la palabra, sino esencialmente en el mundo del texto. Es en ese mundo del texto donde modela la comprensión de sí. Si el lenguaje no es para sí mismo, sino con vistas al mundo que abre y descubre, entonces la interpretación del lenguaje no es distinta de la interpretación del mundo.

Entonces, la comprensión de sí ante el texto tendrá la misma amplitud que el mundo del texto. Lejos por lo tanto de cerrarse sobre la persona y el diálogo, esta comprensión tendrá el carácter multidimensional de la poética bíblica: cósmico, ético y político. Sostengo, por lo tanto, que una hermenéutica que toma por categoría central el mundo del texto, ya no se

arriesga a privilegiar la relación dialogal entre el autor y el lector, ni la decisión personal ante el texto. La amplitud del mundo del texto requiere una amplitud igual del lado de la *applicatio,* que tanto será praxis política como trabajo de pensamiento y de lenguaje.

Otra razón para no sustituir una teología hermenéutica por una teología política: si una teología hermenéutica desemboca de esta manera en la práctica política, como en una de las dimensiones de aplicación que consuma la comprensión, como precisamente, es ante todo y fundamentalmente una poética. Si hemos preservado de tal manera la cualificación poética de la nominación de Dios, es para preservar la preciosa dialéctica de lo poético y lo político. Ciertamente, la existencia humana es existencia política. Pero los textos en los cuales la existencia cristiana se comprende a sí misma sólo son políticos en la medida en que son poéticos. De modo que los modelos para unafamiliaridad entre Dios y su pueblo y el resto de los hombres constituyen más bien lo que denominaría una poética de la política que, para recibir una cualificación propiamente política, reclama ser articulada en análisis, saberes, intereses, organizaciones, etc. Para emplear un lenguaje weberiano, diré que esos modelos no alcanzan la política sino nutriendo una moral de convicción, imposible de reducir a la moral de responsabilidad que, no lo olvidemos, es asimismo la del uso limitado de la violencia.

Capítulo IV

La hermenéutica del testimonio

I. La problemática

Me dirijo directamente al objeto de esta meditación y me pregunto: ¿Qué clase de filosofía hace del testimonio un problema? Respondo: una filosofía para la cual la cuestión de Ic absoluto es una cuestión con sentido; una filosofía que reclama unir a la idea de lo absoluto una experiencia de lo absoluto; una filosofía que no encuentra ni en el ejemplo, ni en el símbolo, la densidad de esta experiencia.

He encontrado esta filosofía en la obra de Jean Nabert, la única, hasta donde alcanza mi conocimiento, que ha desarrollado el tema de una hermenéutica de lo absoluto y del testimono (*El Deseo de Dios,* Libro III: "Metafísica del testimonio y hermenéutica de lo absoluto"). Las páginas siguientes están inspiradas en dicha obra, a cuya lectura se han sumado preocupaciones semánticas, epistemológicas y exegéticas de carácter más personal.

Una filosofía para la cual la cuestión de lo absoluto es una cuestión con sentido.

Si el testimonio debe ser un problema filosófico y no sólo, como se suele decir, jurídico, o incluso histórico, lo es en la medida en que el vocablo no se limita a designar el relato de un testigo que refiere lo que ha visto, sino que se aplica a palabras, obras, acciones, vidas que, en cuanto tales, atestiguan, en el corazón de la experiencia y de la historia, una intención, una inspiración, una idea que va más allá de la experiencia y de la historia. El problema filosófico del testimonio es el problema del testimonio de lo

* Publicado en *Archivio di Filosofia (La Testimonianza)*, 42, 1972. Traducción: Juan Carlos Gorlier. Revisión y cuidado final: Marie-France Begué.

absoluto, o mejor: del testimonio absoluto de lo absoluto. La cuestión sólo tiene sentido si, para la conciencia, lo absoluto crea sentido. Ahora bien, crea sentido, más allá de la crítica al argumento ontológico y a las pruebas de la existencia de Dios, más allá del derrumbe de la onto-teología, si la *reflexión,* por una ascesis tanto intelectual como moral, es capaz de elevar la conciencia de sí hasta una "afirmación originaria", que verdaderamente sea una afirmación absoluta de lo absoluto.

Una filosofía que reclama unir a la idea de lo absoluto una experiencia de lo absoluto.

La afirmación originaria posee todos los caracteres de una afirmación absoluta de lo absoluto, pero no es capaz de ir más allá de un acto puramente interior, no susceptible de expresarse hacia afuera ni de mantenerse dentro; la afirmación originaria tiene algo de indefinidamente inaugural y sólo concierne a la idea que el yo se hace de sí mismo. Esta afirmación originaria, para una filosofía reflexiva, de ninguna manera es una experiencia; aunque numéricamente idéntica a la conciencia real de cada uno, es el acto que cumple la negación de las limitaciones que afectan al destino individual. Es *desprendimiento.* Por el desprendimiento la reflexión va al encuentro de los signos contingentes que lo absoluto, en su generosidad, deja aparecer de sí mismo. Dicho desprendimiento no sólo es ético sino también especulativo, cuando el pensamiento de lo incondicionado pierde todo apoyo en los objetos trascendentes de la metafísica, cuando renuncia a todas las objetivaciones impuestas por el entendimiento, entonces la exigencia de lo absoluto, reducida a la profundización de un acto inmanente a cada una de nuestras operaciones, está dispuesta para algo así como una experiencia de lo absoluto en el testimonio.

Una filosofía que no encuentra ni en el ejemplo, ni en el símbolo, la densidad de esa experiencia.

En efecto, ¿por qué razón el ejemplo no cumpliría esa función de una experiencia de lo absoluto? ¿Acaso lo "sublime", en Kant, no nos ofrece el modelo de una veneración que conduce, a través de la acción ejemplar de algunos héroes de la vidamoral, hacia la fuente de esos actos eminentes? En dos sentidos por lo menas la noción de ejemplo permanece más acá de la de testimonio.

En la acción ejemplar el caso se disuelve ante la regla, la persona ante la ley. La conciencia sólo se enriquece consigo misma y con la norma que ya

estaba implicada en ella. La ejemplaridad del ejemplo no constituye una manifestación de la afirmación originaria.

Y lo que es más grave, los ejemplos de lo sublime moral ligan nuestra veneración al orden de la moralidad. Ahora bien, el encuentro con el mal, en nosotros o fuera de nosotros, abre bajo nuestros pies el abismo de lo injustificable, es decir, el abismo de lo que constituye una excepción frente a toda tentativa de justificación no sólo por la norma, sino también por falla de la norma. Lo injustificable obliga a desasirse de toda *cupido sciendi,* que lleva a la reflexión hasta el umbral de la teodicea. Ese último desprendimiento dispone a la reflexión a recoger el sentido de los acontecimientos o actos perfectamente contingentes que atestiguarían que lo injustificable queda superado aquí y ahora. Dicha atestiguación no podría reducirse a la ilustración de esas normas que lo injustificable ha oscurecido; el reconocimiento del mal espera, para nuestra regeneración, más que ejemplos sublimes, palabras y sobre todo acciones que serían acciones absolutas, en el sentido que la raíz de lo injustificable quedaría allí manifiesta y visiblemente extirpada.

Las mismas razones que mantienen al ejemplo mas acá del testimonio, señalan también la distancia entre el símbolo y el testimonio. El ejemplo es histórico, pero se disuelve como el caso ante la regla. El símbolo no se disuelve tan fácilmente: su doble sentido, su opacidad, lo convierten en inagotable y hacen que no deje de dar que pensar. Pero carece –o puede carecer– de espesor histórico, su sentido importa más que su historicidad. Por ello constituye más bien una categoría de la imaginación productiva. Por el contrario, el testimonio absoluto, por su singularidad concreta, da a la verdad un resguardo sin el cual su autoridad queda en suspenso. El testimonio, cada vez singular, confiere la sanción de la realidad a ideas, ideales, maneras de ser, que el símbolo nos pinta y descubre sólo como nuestros posibles más propios.

Sin embargo, de inmediato puede verse la enorme paradoja suscitada por la filosofía del testimonio. "¿Tenemos derecho, preguntaba Nabert en el *Ensayo sobre el mal* (148), a investir con un carácter absoluto a un momento de la historia?". En efecto, ¿cómo conjugar la interioridad de la afirmación originaria con la exterioridad de los actos y las existencias que, según se dice, testimonian lo absoluto? Tal es la paradoja que una hermenéutica del testimonio se aplica a resolver.

Seguiremos el orden siguiente. En la Segunda Parte, partiremos de la *noción ordinaria* de testimonio, a la que aplicaremos los métodos del análisis semántico; nos esforzaremos así por delimitar las condiciones de sentido sin las cuales no se puede hablar de testimonio; tales condiciones no

pueden abolirse, debiendo quedar retenidas en el concepto ulterior de testimonio absoluto.

En la Tercera Parte, recurriremos a la *exégesis* del testimonio en los profetas bíblicos y en el Nuevo Testamento, a través de este nuevo método nos esforzaremos por dar cuenta de la mutación de sentido por la cual se pasa del testimonio en el sentido ordinario, al testimonio en el sentido profético y kerigmático; pero nos interrogaremos al mismo tiempo si y cómo las condiciones de sentido que delimitan la noción ordinaria de testimonio quedan incluidas en esta nueva significación.

En la Cuarta Parte, volveremos, armados con este doble análisis, a la paradoja inicial que puso en movimiento esta investigación y definiremos la hermenéutica filosófica del testimonio que diera su título a este ensayo. Aquí el tema central será el acoplamiento de la afirmación originaria y del testimonio, bajo el signo de *la interpretación*.

II. Semántica del testimonio

El lenguaje ordinario lleva dentro ciertas condiciones de sentido que es fácil reconocer al clasificar los contextos donde la expresión es empleada de manera significativa.

1) El testimonio posee ante todo un sentido cuasi empírico: designa la acción de testimoniar, es decir, de contar lo visto u oído. El testigo es el autor de dicha acción: es él quien, habiendo visto u oído, cuenta el acontecimiento. Se habla así de testigo ocular (o auricular). Ese primer rasgo ancla todas lasotras significaciones en una esfera cuasi empírica. Decimos cuasi empírica, porque el testimonio no es la percepción misma sino lo contado, es decir, el relato, la narración del acontecimiento. Transporta por lo tanto las cosas vistas al plano de las cosas dichas. Tal transferencia tiene una implicación importante en el plano de la comunicación: el testimonio es una relación dual, está el que testimonia y el que recibe el testimonio. El testigo ha visto, pero el que recibe su testimonio no ha visto sino que escucha. Sólo por la audición del testimonio puede él creer o no creer en la realidad de los hechos contados por el testigo. De tal manera, el testimonio en tanto relato se encuentra en una posición intermedia entre una comprobación realizada por un sujeto y un crédito asumido por otro sujeto acerca de la fe del testimonio del primero.

No es sólo de un sentido a otro, del ver al oir, que el testimonio transporta el acontecimiento; dicho testimonio está al servicio del juicio; la comprobación y el relato constituyen sendas informaciones con las cuales uno se forma una opinión sobre la secuencia de los acontecimientos, sobre el

encadenamiento de una acción, sobre los motivos de un acto, sobre el carácter de una persona, en suma, sobre el sentido de lo que ha sobrevenido. El testimonio es aquello en lo que uno se apoya para pensar que..., para estimar que..., en fin, para juzgar. El testimonio quiere justificar, probar lo bien fundado de una aserción que, más allá del hecho, busca alcanzar su sentido.

El carácter ocular del testimonio no basta entonces nunca para constituir su sentido de testimonio; es necesario que exista no sólo comprobación, sino también relato de un hecho que sirva para probar una opinión o una verdad. Incluso en el caso del así llamado "testimonio de los sentidos", tal testimonio sólo es tal si se lo invoca para apoyar un juicio que va más allá del simple registro de hechos. Al respecto, el testimonio revela lo que Eric Weil llama lo "judicial".

2) ¿En qué circunstancias se da y recibe un testimonio? En una situación de discurso característica, que es susceptible de realizaciones literales o analógicas. Dicha situación es el *proceso*.

No llamamos testimonio a toda relación sobre un hecho, un acontecimiento, una persona; la acción de testimoniar tiene una vinculación íntima con una institución: la justicia, –un lugar: el tribunal; –una función social: el abogado, el juez; –una acción: litigar, es decir, ser acusador o defensor en un proceso. El testimonio es una de las pruebas que la acusación o la defensa adelantan con vistas a influír sobre la sentencia del juez.

De tal manera, el testimonio hace referencia a una instancia, es decir, a una acción en el marco de la justicia, comportando entonces demanda y defensa, y reclamando una decisión de justicia que resuelva un diferendo entre dos o más partes. Dicha referencia se expresa en la gramática del verbo testimoniar; testimoniar es atestiguar que... Pero es asimismo testimoniar por... o en favor de...; el testigo "descarga" su testimonio; lo descarga ante el tribunal; la solemnidad del testimonio queda eventualmente realzada y consagrada por un ritual especial de juramento o de voto que califica como testimonio a la declaración del testigo.

Esos diversos rasgos son suceptibles de una generalización analógica que contribuye a instaurar el sentido de los vocablos testigo y testimonio en el lenguaje ordinario; en efecto, la situación de discurso llamada proceso sirve de modelo a situaciones menos codificadas por el ritual social pero en las cuales pueden reconocerse los rasgos fundamentales del proceso.

a) Observemos ante todo la idea de diferendo y de parte. Sólo se atestigua allí donde hay una contienda entre partes que pleitean una contra otra y se hacen proceso; por ello el testimonio viene siempre como prueba en

pro o en contra: en pro o en contra de las partes y sus tesis. Dicha noción de diferendo y de partes es eminentemente generalizable. Se extiende a todas las situaciones en las cuales un juicio o una decisión sólo pueden exponerse al término de un debate, de una confrontación, entre opiniones adversas y puntos de vista opuestos. Ahora bien, la mayor parte de las cosas humanas son de ese orden; no se puede pretender en ellas lo necesario, sino sólo lo probable; y lo probable solamente se alcanza a través de una pugna de opiniones.

Una de las aplicaciones más subrayables de esta primera idea concierne a la historia, a la ciencia histórica. En ésta a veces se denomina testimonio no sólo a la relación personal, generalmente escrita, hecha por los testigos oculares de los acontecimientos considerados, sino también a toda especie de documentos pertinentes, en la medida en que esos documentos son susceptibles de suministrar argumentos en favor o en contra de tal o cual tesis, por lo tanto, siempre es en relación a un debate entre opiniones adversas que un documento adquiere valor de testimonio. El testimonio no es aquí una categoría específica del método histórico, sino que constituye una transposición característica e instructiva de un concepto eminentemente jurídico que atestigua así su poder de generalización. Esa transferencia de lo jurídico a lo histórico señala una serie de rasgos históricos del concepto jurídico mismo, a saber, la doble noción de un acontecimiento que el testigo cuenta y de un relato consistente en el testimonio. Se realiza así un intercambio entre los rasgos jurídicos y los rasgos históricos del testimonio.

b) Un segundo aspecto fundamental del proceso concierne a la noción de decisión de justicia; esta tonalidad jurídica del juicio es importante para calificar el testimonio. La atestiguación que lo constituye tiene por objetivo un acto que resuelve en favor de..., que condena o absuelve, que atribuye o reconoce un derecho, que desempata dos pretensiones. El rasgo generalizable del juicio legal fue caracterizado por Hart en un importante artículo: "The Ascription of Responsibility and Rights" (*Proceedings of the Aristotelian Society*, 49, 1948-9): utilizando el término *ascription*, construído sobre el modelo de *descripción*, Hart se detiene en un carácter notable de las enunciaciones jurídicas: las mismas pueden ser cuestionadas, sea por la negación de los hechos alegados, sea invocando circunstancias que tienen el poder de debilitar, de atenuar, incluso de anular la reivindicación de un derecho o la acusación de un crimen. Hart llama *to defeat a* ese efecto sobre la reivindicación o la acusación, *y* llama *defeasible* al carácter del juicio legal que lo torna suceptible de ese género de cuestionamiento y de refutación. Esto lo conduce a decir que las acciones susceptibles de ser adscriptas son

asimismo susceptibles de quedar "derrotadas", invalidadas, anuladas. Tal carácter de poder ser invalidado no es secundario, es la piedra angular del razonamiento y del juicio legal. Tal es el carácter que se encuentra implícito en el aspecto decisorio, activo y voluntario del juicio que resuelve. Afirmamos por lo tanto que el vocablo testimonio resulta empleado de manera significante todas las veces que hace valer la diferencia entre el discurso descriptivo y el discurso adscriptivo: el testimonio viene siempre en apoyo del derecho de...

c) Un tercer aspecto concierne al testimonio mismo en tanto es una suerte de prueba que viene a inscribirse entre el diferendo y la decisión de justicia. Como tal, el testimonio es un elemento en un tratado de la argumentación.

A ese título Aristóteles lo considera en la Primera Parte de la *Retórica*, consagrada a las "pruebas" (*písteis*), es decir, a los medios de persuadir empleados en el género deliberativo, en el género judicial y en el género apodíctico (alabanza, panegírico). La lógica del testimonio queda así encuadrada por la retórica considerada como "réplica" (*antístrophos*) de la dialéctica (1354 a 1-7); ahora bien, la dialéctica es la lógica de los razonamientos solamente probables, es decir, donde la mayor contiene verdades de opinión, admitidas por la mayor parte de los hombres, y con la mayor frecuencia; lo "persuasivo" como tal (*píthanon*), que define la técnica retórica, es pues correlativo del género solamente probable de los razonamientos dialécticos. Queda así reconocido el nivel epistemológico propio al que puede aspirar la prueba judicial: no lo necesario, sino lo probable. Aristóteles liga a ese carácter de lo probable un rasgo que ya hemos encontrado: la retórica, nos dice, pone en estado de "persuadir a los contrarios"; no es que el orador deba litigar indiferentemente en favor o en contra; es que si pretende persuadir al auditorio o al juez de una sola cosa, debe prever el argumento del adversario a fin de ser capaz de refutarlo.

Pero la retórica no se confunde con la dialéctica: en efecto, las técnicas de persuasión no se reducen al arte de la prueba, tienen en cuenta las disposiciones del auditorio y el carácter del orador; mezclan al mismo tiempo las pruebas morales con las pruebas lógicas. Ese rasgo es ineluctable e irreductible, si atendemos a que en las tres situaciones de discurso consideradas –acusar y defenderse ante un tribunal, aconsejar a una asamblea, alabar y reprobar– la argumentación tiene en cuenta un auditorio y se conduce con vistas a un juicio ("la retórica existe con vistas a un juicio" (*henekakríseos*; 1377 b 20-22) y "en relación a un auditorio" (*pró tón akroatén* III, I 6). Con el auditorio y con el juez surgen pasiones a conmover y disposiciones a suscitar. El testimonio queda así atrapado enla trama de la prueba

y la persuasión (en griego la raíz es la misma: pístis-pistévein) características del nivel propiamente retórico del discurso.

En cuanto al testimonio mismo, uno se extraña del poco crédito que le brinda Aristóteles. Lo coloca entre las pruebas "extra-técnicas", es decir, exteriores a los argumentos que el orador inventa, las pruebas extra-técnicas no son procuradas por el orador; preexisten a su gestión: "textos de leyes, testigos, contratos, confesiones bajo tortura, juramentos" (1375 a 23-4).

Podemos explicarnos como sigue ese tratamiento en apariencia minimizante del testimonio: ante todo Aristóteles tiene a la vista, bajo el nombre de "testigos" (mártires), no tanto a los narradores de las cosas vistas cuanto a las autoridades morales tomadas como testigos por el orador. Esa suerte de argumento de autoridad es ciertamente un argumento exterior a la causa, pero susceptible de contribuir a la decisión del juez: los testigos citados son sobre todo poetas u hombres ilustres cuyos juicios poseen notoriedad pública, declamadores de oráculos, autores de proverbios. Esos testigos "antiguos" son más dignos de fe que muchos testigos "recientes", entre los cuales hay algunos que "comparten el peligro", es decir, los riesgos del proceso, y se encuentran predispuestos en favor de una de las partes. Este razonamiento de Aristóteles desplaza la credibilidad del testimonio hacia el testigo, y revela un aspecto importante sobre el cual volveremos: la calidad del testigo, su buena fe, que una lógica del testimonio no puede suplir. Ahora bien, el orador que "se sirve" del testimonio, que toma a alguien como testigo, no es dueño de ello. Por otra parte, en una retórica ordenada por una lógica, el testimonio mismo concebido como una relación de hechos sobrevenidos, ocupa necesariamente un lugar inferior, pues señala la dependencia del juicio y del juez respecto de algo exterior: en primer grado las cosas relatadas por otro, en segundo grado las cosas vistas por él; por eso Aristóteles se aplica a ligar lo más posible la lógica del testimonio a la lógica de la argumentación, insistiendo en los criterios de semejanza que pueden aplicarse a ella. De esta manera las pruebas para-técnicas quedan coordenadas con las pruebas técnicas que siguen constituyendo el eje principal de un tratado de la argumentación. Pero la exterioridad del testimonio es lo que lo mantiene entre las pruebas para-técnicas. Esto no es indiferente a nuestra investigación, pues, justamente, es la exterioridad del testimonio la que constituirá un problema para la hermenéutica.

3) Ni el sentido cuasi empírico, ni el sentido cuasi jurídico agotan el uso ordinario de la palabra testimonio; cuando el acento se desplaza del testimonio-prueba al testigo y su acto se descubre otra dimensión. El testi-

go, en efecto, no es sólo el que enuncia el testimonio; la problemática del testigo constituye una problemática distinta que aflora con ciertos aspectos del testimonio sobre los cuales todavía nada hemos dicho. De tal manera, el *falso testimonio* no se reduce de ningún modo a un error en el relato de las cosas vistas; el falso testimonio es una mentira en el corazón del testigo. Esta intención perversa es tan funesta para el ejercicio de la justicia y para todo el orden del discurso que todos los códigos de la moralidad la ponen muy arriba en la escala de los vicios; las sanciones extremas con que en ciertos códigos se castiga al falso testigo señalan claramente el grado de indignación que despierta en la conciencia común el falso testimonio. De ahí la cuestión: ¿qué es un testigo verídico, un testigo fiel?

Todo el mundo comprende que es otra cosa distinta que un narrador exacto, incluso escrupuloso. No se limita a testimoniar que..., sino a testimoniar en favor, a dar testimonio de... Por esas expresiones nuestro lenguaje entiende que el testigo sella su vínculo a la causa que defiende por una profesión pública de su convicción, por un celo propagador, por una consagración personal que puede ir hasta el sacrificio de la propia vida. El testigo es capaz de sufrir y morir por lo que cree. Cuando la prueba de la convicción se paga con la vida, el testigo cambia de nombre: se llama mártir. Pero ¿cambia realmente de nombre?, *Mártyr*, en griego, es testigo. Ciertamente, no carece de peligro evocar ese vínculo terrible entre testigo y mártir; el argumento del mártir es siempre sospechoso; una causa que tiene mártires no es, necesariamente, una causa justa. Pero, precisamente, el martirio no es un argumento, y menos aún una prueba. Es un poner a prueba una situación límite. Un hombre se convierte en mártir porque antes es testigo. Pero para que un hombre pueda llegar a convertirse en mártir, debe ser testigo hasta el fin, lo que no puede derivarse de una reflexión puramente jurídica; pues, en un proceso, no es el testigo sino el acusado *el que arriesga su vida*. Que el testigo sea asimismo el acusado reclama otro análisis distinto. A saber, que la sociedad, que la opinión común, que los poderosos detestan ciertas causas, acaso las más justas. Es necesario entonces que el justo muera. Y aquí se alza un gran arquetipo histórico: el servidor sufriente, el justo perseguido, Sócrates, Jesús...

Esto es lo que significamos con la palabra testigo. El testigo es el hombre que se identifica con la causa justa detestada por la muchedumbre y por los grandes, es quien, por esa justa causa arriesga su vida.

Ese compromiso, ese riesgo asumido por el testigo, brota del testimonio mismo que, a su vez, ya no significa la simple narración de las cosas vistas; el testimonio es asimismo el compromiso de un corazón puro, un compromiso hasta la muerte. Pertenece al destino trágico de la verdad.

Incluso cuando el testimonio no adopta estos sombríos colores, recibe de los confines de la muerte lo que podríamos llamar su interioridad. Nos encontramos así, hasta en el lenguaje ordinario, con expresiones diametralmente opuestas a la del "testimonio de los sentidos", que arrastran el testimonio hacia su sentido cuasi empírico; se habla así de "testimonio de la conciencia". Pero, sobre todo, se denomina testimonio a una acción, una obra, al movimiento de una vida, en tanto constituyen la señal, la prueba viviente de la convicción y la consagración de un hombre a una causa.

El sentido del testimonio parece entonces invertido; el vocablo ya no designa una acción puesta en palabras, la relación oral de un testigo ocular acerca de un hecho al que ha asistido. El testimonio es la acción misma en tanto atestiguua del hombre interior, de su convicción, de su fe, en la exterioridad.

Y sin embargo, no hay ruptura de sentido, al punto que los dos usos extremos podrían convertirse en puros homónimos. Del testimonio, entendido en el sentido de una narración sobre hechos, se pasa por transiciones ordenadas a la atestiguación por la acción y la muerte. El compromiso del testigo en el testimonio es el punto fijo en torno al cual gira el abanico de sentido. Tal compromiso es el que constituye la diferencia entre el falso testigo y el testigo verídico y fiel.

III. Irrupción de la dimensión profética y kerigmática

En este complejo semántico irrumpe el sentido religioso del testimonio. Con él sobreviene una dimensión absolutamente nueva, que no es posible desplegar simplemente a partir del uso profano del vocablo. Pero –y esta contrapartida no es menos importante– en esta recomposición semántica, el sentido profano no queda meramente abolido, sino, de alguna manera, conservado e incluso exaltado. Plantearé, pues, conjuntamente la irrupción del sentido nuevo y la conservación del antiguo en el nuevo.

Tomaré como hilo conductor la semántica de las palabras de la raíz mártyr en los escritos proféticos de la Biblia y en el Nuevo Testamento.

1) Un texto admirable del Segundo Isaías –en consecuencia un texto profético– nos brinda todos los aspectos del sentido –los nuevos y los antiguos– de una sola vez: "Haced salir al pueblo ciego, aunque tiene ojos, y sordo, aunque tiene orejas. Congréguense todas las naciones y únanse a los pueblos. ¿Quién de entre ellos revela eso y desde antaño lo ha proclamado? Que propongan sus testigos para que sean justificados, que se los escuche para poder decir: "Es verdad vosotros sois mis testigos –oráculo de Yahveh– y mis siervos elegidos, para que se me conozca y se me crea apoyados en la

palabra, y se comprenda que soy yo. Antes de mí ningún dios fue formado y no lo habrá después de mí. Yo, Yo soy Yahveh, fuera de mí no hay otro salvador. Soy yo quien ha revelado, salvado y proclamado. No haya extraños entre vosotros. Vosotros sois mis testigos, oráculo de Yahveh, y yo soy Dios, y lo soy desde la eternidad. Y nadie se libra de mi mano; yo actúo, y nadie puede reclamar" (Is, 43, 8-13. En el mismo sentido, 44, 6-8).

La irrupción de sentido es cuádruple. Ante todo, el testigo no es cualquiera que se adelanta y declara, sino aquél que es enviado para testimoniar. Por su origen, el testimonio viene de otro lugar. Por otra parte, el testigo no testimonia sobre hechos aislados y contingentes, sino sobre el sentido radical, global de la experiencia humana; es Yahveh mismo que se atestigua en el testimonio. Además, el testimonio se éncuentra orientado hacia la proclamación, la divulgación, la propagación: un pueblo es testigo para todos los pueblos. Por último, esta profesión implica un compromiso total no sólo con las palabras, sino también con los actos y, en el límite, con el sacrificio de una vida. Lo que escinde este nuevo sentido del testimonio de todos sus usos en el lenguaje ordinario es que el testimonio no pertenece al testigo. Procede de una iniciativa absoluta, tanto en cuanto a su origen como en cuanto a su contenido.

Pero el sentido profano no queda abolido. Resulta, de alguna manera, retomado en el sentido profético. El aspecto del compromiso, que consideráramos en último término en nuestro análisis semántico, lo evidencia. Aquí el concepto profético y el concepto profano se encuentran en perfecta continuidad. Al respecto, parece justo afirmar que ningún vínculo aparente liga aún la noción de servidor sufriente *(Ebed Yahveh)* a la de testigo; la teología del mártir no se encuentra en el hilo conductor profético de Mártys. Ciertamente, el tema del justo perseguido y, más aún, el del profeta escarnecido, incluso llevada la muerte, es más antiguo que el tema del mártir, tal como se lo puede hallar en el judaísmo tardío. Al menos el profeta es, desde un comiezo, un hombre de dolor ("Por tí se nos masacra continuamente, se nos trata como animales que se arrastra al matadero" Ps 44, 23). Así ha comprendido Jeremías su propia misión; todo profeta, en la medida que profetiza en contra, es profeta para la vida y para la muerte; pero en la época del gran profetismo no se realizada unión en el vocablo testigo, entre sus dos temas de la proclamación dirigida a las naciones y la muerte del profeta. Cuando se lleva a cabo esa unión, la idea de morir por... será siempre subordinada a la de proclamar a otro. Tanto aquí como en el orden profano, el discípulo es mártir porque es testigo y no a la inversa.

Pero el aspecto jurídico del testimonio no es por ello menos importante. El hombre resulta convocado al testimonio dentro de la perspectiva de

un cuestionamiento, de un proceso que pone en juego el derecho de Yahveh a ser y a ser el único verdadero Dios: "Pero ¿quién es semejante a mí? que se pare y hable, que se revele y argumente ante mí" (44, 7). El envío es al mismo tiempo un reclamo de decisión: "Vosotros sois mis testigos, hay acaso otro. Dios que yo?" (44, 8). El proceso emprendido por Yahveh con los pueblos y sus ídolos reclama una decisión que resuelva.

Esta recuperación del tema del proceso dentro del tema de la confesión-profesión es, según creo, la nota mayor del concepto profético del testimonio. No hay que olvidarlo cuando intentemos vincular la hermenéutica del testimonio a lo que Nabert llama la criteriología de lo divino. La criteriología ya está allí, en la crisis, en el juzgamiento de los ídolos: "Son todos adoradores de ídolos, no son nada y sus obras preferidas son inútiles. Sus servidores no ven nada ni comprenden nada..." (Is, 44, 9).

Si el aspecto jurídico resulta conservado como acabamos de ver, ¿podemos afirmar otro tanto del aspecto cuasi empírico del testimonio? Uno estaría tentado a decir que la confesión de fe elimina el relato de las cosas vistas (Kittel, en el artículo mártys, *Theolog. Wörterbuch* zum N. T., IV, opone constantemente testigo de los hechos y confesor de la verdad). Nada de eso. Una teología del testimonio, que no sea simplemente otro nombre dado a la teología de la confesión de fe, sólo es posible si cierto núcleo narrativo queda preservado en estrecha unión con la confesión de fe. Tal el caso, por excelencia, de la fe de Israel que, ante todo, ha confesado a Yahveh relatando los hechos de redención que marcan la historia de su liberación. Toda la "teología de las tradiciones" de von Rad se encuentra construída sobre ese postulado básico que señala al *Credo* de Israel como una confesión narrativa sobre el modelo del Credo nuclear del Dt 26, 5-9. Allí donde una "historia" de liberación puede contarse, un "sentido" profético puede no sólo ser confesado, sino también atestiguado. Sería imposible imaginar que se testimonie *en favor* de un sentido, sin testimoniar *que* sobrevino algo que significa ese sentido. La conjunción del momento profético, "yo soy Yahveh", con el momento histórico, "soy yo, Yahveh, tu Dios, el que te ha sacado del país de Egipto, de la casa de la servidumbre" (Ex 20, 2), es tan fundamental como la conjunción del momento profético con el momento jurídico. De tal manera, se crea una tensión entre la confesión de fe y la narración de las cosas vistas, dentro de la cual se retoma la tensión ya existente en el concepto ordinario entre el juicio del juez que decide sin haber visto y la narración del testigo que ha visto. Por lo tanto, no hay testigo de lo absoluto que no sea testigo de signos históricos, no hay confesor del sentido absoluto que no sea narrador de actos redentores.

2) El sentido *neo-testamentario* del testigo y del testimonio resulta así en gran parte preparado por el sentido profético; todas las tensiones de este último encuentran en aquél nuevos rasgos que señalan el pasaje del discurso profético al discurso evangélico, sin quedara pesar de ello rota la continuidad de uno a otro.

El núcleo "confesional" del testimonio es seguramente el centro en torno al cual gravita el resto. La confesión de que Jesús es el Cristo constituye el testimonio por excelencia. Todavía aquí el testigo es enviado y su testimonio no le pertenece: "A vosotros no os pertenece conocer el tiempo y el momento que ha fijado el Padre con su exclusiva autoridad. Pero recibiréis una fuerza, la del Espíritu Santo que descenderá sobre vosotros. Y seréis entonces mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria y hasta los confines de la tierra" (Hch, 1, 7-8), dice el Cristo de la Ascensión. Pero si bien el testimonio es confesional en su núcleo de sentido, no es una simple confesión de fe: todos los rasgos del sentido ordinario quedan retomados, asumidos y transmutados, al contacto con ese núcleo "confesional".

Y antes que ninguno él testimonio ocular. El testigo es testigo de cosas sobrevenidas. Uno puede pensar que el afan de inscribir la predicación cristiana en las categorías del relato, como narración de las cosas dichas y hechas por Jesús de Nazareth, procede de esa intención de suturar el testimonio-confesión al testimonio-narración. Esa conjunción se opera de manera diversa en los cuatro Evangelistas, y se podría constituír una tipología sobre esta base. En un extremo del espectro se encontraría Lucas, en el otro Juan.

Con Lucas, el testigo es testigo de las cosas vistas y escuchadas; es testigo de la enseñanza, de los milagros, de la pasión y de la resurrección: "De todo esto, vosotros sois testigos", dice el Resucitado en Lc 24, 48. Ciertamente, el hecho es inseprable de su sentido; pero el sentido se inscribe en la historia, adviene, sobreviene: de todo esto vosotros sois testigos. Afirmación con la que hace eco la de los Apóstoles compareciendo ante el Sanedrín: "Somos testigos de esas cosas, nosotros y el Espíritu Santo que Dios ha dado a los que le obedecen" (Hch, 5, 32). Las dos caras de la noción son aquí inseparables: por una parte sólo el enviado –el apóstol– es testigo; esto sólo el espíritu lo garantiza, pero por el otro es testigo de cosas vistas. El momento de inmediatez de la manifestación (luego volveré a esta expresión joánica antes de ser hegeliana) es esencial a la constitución del testimonio como testimonio. Es principalmente en la confesión esencial –la de la resurrección– donde se juega para Lucas la dialéctica del sentido y del hecho, de la confesión y la narración. Todo indica que las "apariciones" fueron lo decisivo, en cuanto ellas prolongaban la manifestación más allá

de la muerte; en las diversas predicaciones que se relatan en tos Hechos de los Apóstoles se reitera ese leitmotiv: "Dios lo ha resucitado, a este Jesús; todos nosotros somos testigos" (2, 32; 3, 25; etc.). La predicación de Pablo es la misma. "Pero Dios lo ha resucitado, durante muchos días se apareció a los que habían subido con él de Galilea a Jerusalén, los mismos que son ahora sus testigos ante el pueblo" (Hch, 13, 30-31).

Pero esta integración del hecho al sentido, de la narración a la confesión, no se hace sin tensión interna; el carácter ocular del testimonio puede, sin duda, ser extendido y dilatado bastante lejos, gracias a una extensión correspondiente de la noción de aparición; todo indica que el mismo Pablo ha interpretado el encuentro fulminante con el Resucitado en el camino de Damasco como una aparición que vincula su experiencia a la cadena de testimonios oculares sobre la vida y la resurrección (Hch, 22, 14-15; 26, 15-16). Entre los testimonios oculares de la vida de Jesús y el encuentro del Resucitado, el cristianismo primitivo jamás percibió una diferencia fundamental. La propia redacción de los Evangelios procede de esta recuperación directa de las inspiraciones proféticas atribuidas al Cristo viviente y de los recuerdos de testigos oculares, entre los hechos y los gestos de Jesús de Nazareth, las apariciones del Resucitado y las manifestaciones del Espíritu en las comunidades pentecostales, no hay ninguna diferencia intrínseca, sino al contrario la continuidad de la misma manifestación, que justifica una extensión correspondiente del testimonio dado sobre las cosas vistas y oídas. Es para un espíritu moderno, formado en la crítica histórica, que el contacto familiar con Jesús y el encuentro del Resucitado son cosas distintas. De tal manera, la unidad profunda entre el testigo de hechos, de acontecimientos, y el testigo de sentido, de la verdad, pudo protegerse durante algún tiempo.

Con todo, cierta falla aparece en el concepto de Lucas sobre el testimonio. Pablo no predica las apariciones, menos aún la aparición "privada" con la que fue gratificado; predica el Cristo crucificado; ahora bien, de la cruz, él no ha sido testigo. Y cuando Pablo evoca la memoria de Esteban, al que había perseguido, dice, dirigiéndose a Cristo: "Y cuando se derramaba la sangre de Esteban, tu testigo, también yo estaba allí" (Hch, 22, 20). Esteban, ¿tu testigo? ¿Es aún en el sentido de testigo ocular? Con el caso de Esteban se produce un giro: los "testigos de la Resurrección" irán dejando de ser testigos oculares a medida que la fe se transmita por la escucha de la predicación; la "voz" remitirá a la "vista", la voz ya no será la vista; ahora bien, la fe viene por el oído.

Con Juan, el equilibrio se inclina netamente del polo de la narración hacia el polo de la confesión, aunque se conserve el cuadro narrativo del

Evangelio. Juan, entre todos los Evangelistas, es por excelencia el heraldo del testimonio; cuantitativamente es en el cuarto Evangelista donde se encuentra la inmensa mayoría de los hallazgos de los vocablos *mártys* (47 sobre 77) y *martyría* (30 sobre 37). El desplazamiento de sentido que afecta al testimonio procede del sentido nuevo vinculado a la apelación de testigo. Esta última palabra, considerablemente más rara en Juan que la de testimonio (solamente cinco veces en el Apocalipsis), es aplicada a Cristo mismo, al que se llama "el Testigo fiel" (Ap 1, 5) o incluso el Testigo fiel y genuino (Ap 3, 14). Se encuentra, es cierto, en 9, 3 y 17, 6 la palabra testigo casi en el sentido de Lucas, de testigo confesante y profesante). Ese desplazamiento de sentido que afecta a la noción de testigo se comunica al testimonio. Este no es ante todo lo que el hombre hace cuando rinde testimonio, sino lo que hace el Hijo al manifestar al Padre (Ap 1, 2, habla de "testimonio [martyría] de Jesús-Cristo" como sinónimo de "revelación" [apokálypsis] de Jesús-Cristo", 1, 1-2). El polo del testimonio queda así desplazado de la confesión-narración hacia la manifestación misma de la que se ofrece testimonio. Tal es el sentido de: "Nadie ha visto jamás a Dios: el Hijo único es aquél que lo hizo conocer" (exegésato) (Jn 1, 18); la *exégesis* de Dios y el *testimonio* del Hijo son lo mismo. Al mismo tiempo, el testimonio dado por el discípulo se ordena, en su intención profunda, sobre el sentido teológico del testimonio-manifestación, acto crístico por excelencia. Si Juan el Bautista es testigo, no lo es como testigo de la resurrección, en el sentido de los primeros evangelistas, sino en un sentido menos histórico y más teológico de "testigo de la luz": "Vino en testimonio, para dar testimonio de la luz" (1, 7). Ahora bien, ¿qué es el "testimonio de Juan" (1, 19)? No es otra cosa que la confesión crística esencial y total: "He aquí el cordero de Dios que quita los pecados del mundo" (1, 29). En cierto sentido, Juan el Bautista es un testigo ocular ("Sí yo lo he visto y doy testimonio de que él es el elegido de Dios", 1, 34). Pero lo que ha visto, es un signo que designa a Jesús como el Cristo ("He visto al Espíritu, como una paloma..."); pero tal signo no es nada sin una palabra interior que diga el sentido: "aquél sobre quien verás al Espíritu descender y permanecer...", 1, 33: no se nos dice que alguien, fuera del Bautista, haya oído la palabra que daba sentido a la cosa vista. La noción de testigo ocular queda, de tal manera, profundamente trastrocada por el doble tema de Cristo, testigo fiel, y del testimonio, testimonio de la luz. Los dos temas, por otra parte, se encuentran ligados, en cuanto el Cristo, testigo fiel, ha venido "para dar testimonio". Tal es lo que declara el Cristo joánico ante Pilatos: "Tú lo dices, yo soy Rey. Para eso he nacido, para eso he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad" (18, 37).

Dos bellísimos textos señalan, al respecto, la separación entre el testimonio en el sentido joánico y el testimonio en el sentido de Lc, 5, 31-9 y 8, 13-18. Parten del adagio hebraico (Dt, 19, 15) según el cual se requieren al menos dos testimonios para probar. Pero el Cristo de Juan desplaza enteramente la noción del doble testimonio: el primer testimonio, es el que Cristo da de sí mismo: "Sí, yo doy testimonio de mí mismo y con todo mi testimonio vale, porque yo sé de dónde he venido y a dónde voy" (8, 14). Y ¿cuál es el segundo testimonio? Podría ser el de Juan el Bautista, si tenemos en cuenta lo que se afirma sobre él; y, sin embargo, el segundo testimonio no es el suyo sino el de Dios Mismo: "Las obras que el Padre me ha encomendado llevar a cabo, las mismas obras que realizo dan testimonio de que el Padre me ha enviado, El ha dado testimonio de mí" (5, 36-37).

En favor de ese desplazamiento del sentido, se asiste a una interiorización casi completa del testimonio: "Si recibimos el testimonio de los hombres, el testimonio de Dios es más grande. Pues es el testimonio de Dios que Dios ha dado a su Hijo: El que cree en el Hijo de Dios tiene ese testimonio en él" (1 Jn 5, 9-10). Ese testimonio que el testigo tiene en sí mismo, no es otro que el testimonio del Espíritu Santo, noción que marca el punto extremo de interiorización del testimonio ("Cuando venga el Paráclito, que os enviaré cuando me encuentre junto al Padre, el Espíritu de la verdad que proviene del Padre, él dará testimonio de mí. Y vosotros también testimoniaréis pues habeís estado conmigo desde el comienzo", Jn 15, 26-27).

Podría entonces parecer que el testimonio, enteramente interiorizado en el testimonio propio de Cristo y en el testimonio que Dios da a Cristo, pierde toda referencia al testimonio ocular, caro a Lucas. Nada de esto ocurre: incluso en Juan, nunca se rompe el vínculo entre la confesión cristológica y el anuncio narrativo de un acontecimiento central de la historia; en los dos textos antes comentados (5, 31-9; 8, 13-18) hay una expresión en la que debemos detenernos, que señala la exteriorización del testimonio en relación a la intimidad del diálogo entre el Padre y el Hijo: se trata de la obra: "Os lo he dicho, pero no me creéis, las obras que hago en nombre de mi Padre dan testimonio de mí" (10, 25; cfr. 10, 37-38: "Hacer las obras de mi Padre"). Este *martyriaton érgon* de parte del mismo Cristo, hace que el testimonio dado no sea el testimonio de una idea, de un *logos* intemporal, sino de una persona encarnada. Juan, el que celebra la palabra hecha carne, no podía desviar enteramente el testimonio hacia una idea mística y totalmente interior. El testimonio "sobre" la luz es testimonio sobre "alguien" (cfr. las numerosas expresiones: testimonio sobre él, sobre mí, sobre tí, 1, 15; 5, 31-32; 8, 13, 17; 10, 25; 15, 26). Por eso el testimonio-confesión puede mantenerse en el cuadro narrativo de un Evangelio, por con-

vencional que ese cuadro haya llegado a ser: "El Verbo se ha hecho carne y ha permanecido entre nosotros y nosotros hemos *visto* su gloria" (1, 14). Lucas y Juan, por diferentes que sean, coinciden en este punto. El testimonio-confesión no podría separarse del testimonio-narración bajo pena de virar hacia la gnosis. Por ello, aplicándose reflexivamente la calidad de testigo, al fin de su Evangelio, Juan designa su obra en términos que podrían ser los de Lucas: "Y el que ha visto ha dado testimonio y verídico es su testimonio; y aquél sabe que dice la verdad, para que vosotros también creáis" (19, 35). Una vez más, haber visto y testimoniar se encuentran estrechamente asociados.

No quisiera abandonar el testimonio joánico sin evocar el segundo de los rasgos del testimonio en el sentido ordinario, a saber, el testimonio como elemento de prueba en un proceso; pues es acaso ese aspecto del sentido el que, por una parte, asegura la recuperación del sentido profano en el sentido religioso, pero asimismo, brinda, por otra parte, su color particular al concepto teológico de testimonio.

Que el testimonio guarda relación con un proceso, bastaría para aseverarlo el lugar del proceso de Jesús (cfr. la acusación de falso testimonio y la suscitación de falsos testigos en el proceso); pero todo el ministerio de Jesús es un proceso. A su vez, el proceso de Jesús, proceso histórico ante las instancias humanas, es para el apóstol un episodio en el gran proceso, que podríamos perfectamente llamar, junto con Théo Preiss[1], proceso cósmico. La llegada del Reino y de su justicia es lo que está en juego, dentro de una contienda inmensa entre Dios y el Príncipe del mundo, sancionada por el "juicio" de Dios sobre el mundo y la caída de Satán. Si seguimos esta línea imaginativa, es posible ubicar todo el ciclo de nociones que gravitan en torno a testigo, testimoniar, testimonio, en un ciclo más vasto de nociones de contorno "jurídico" donde encontramos nociones tales como "enviado, testimoniar, testimonio, juzgar, juicio, acusar, convencer, paráclito[2]". El gusto de oponer Juan, el místico, a Pablo, el apóstol de la justificación por la fe, lleva a perder de vista esta otra suerte de pensar "jurídico", esta problemática de la justificación, que extrae su coherencia de este horizonte del gran proceso sobre el cual se encuentra proyectada toda la teología del testimonio. Podemos, pues, retomar en esta perspectiva la dialéctica del testimonio-confesión y del testimonio-narración. Y ante todo la concepción de Cristo como el testigo fiel. Es "en el cuadro de una contienda de derecho"[3] que el testimonio primero, la martyría del Hijo toma valor de atestiguación. Desde el prólogo, se plantea esta oposición dramática entre cuestionar y atestiguar: "Vino a su casa y los suyos no lo recibieron" (Jn 1, 11). A Nicodemo: "En verdad, en verdad, te lo digo, hablamos de lo que

sabemos y atestiguamos lo que hemos visto, pero vosotros no recibís nuestro testimonio" (3, 11). Y el Bautista: "El que viene del cielo testimonia lo que ha visto y oído, pero su testimonio nadie lo recibe" (3, 32).

Es en el cuadro del gran proceso que el testigo es asimismo el enviado; el enviado es como el que lo envía; tiene toda la autoridad de un plenipotenciario. Se comprende, desde esta perspectiva, la insistencia en recordar la regla rabínica de los dos testigos; reubicada en las perspectivas del gran proceso, la declaración "las obras testimonian de mí que el Padre me ha enviado" toma un nuevo relieve. El Cristo es testigo por excelencia, porque suscita la "crisis", el juicio de las obras del mundo: "El testimonia con respecto al mundo que sus obras son malas" (7, 7). La función del testigo se alza aquí hasta el nivel de la del Juez del Fin. El Juez es la luz; hace la luz. Por una extraña inversión, el acusado del proceso terrestre es asimismo el juez del proceso escatológico. Para el Cristo, ser testigo es unir esas dos funciones de acusado terrestre y de juez celeste; es asimismo ser rey según la declaración de Pilatos.

Por lo tanto, es siempre dentro de una perspectiva de contienda y de acusación que la confesión-profesión adquiere la tonalidad del testimonio.

Pero no sólo el testimonio de Cristo y, luego de él, el testimonio de los discípulos, recibe una nueva luz al ser reubicado bajo el signo del gran proceso; otro tanto le ocurre a toda la "pneumatología" joánica del testimonio, sobre la que, hasta ahora, poco hemos dicho, salvo para reconocer en ella el punto extremo de interiorización del testimonio. El testimonio interior del Espíritu Santo alcanza todo su sentido en la contienda que se prosigue entre el Cristo y el mundo ante el tribunal de la historia. La Primera Epístola de Juan evoca esta "dramaturgia" del testimonio y del proceso: "¿Quién es el vencedor del mundo sino aquél que cree que Jesús es el Hijo de Dios? Es El el que vino por el agua y por la sangre, Jesucristo, no solamente con el agua, sino con el agua y con la sangre y el Espíritu es el que da testimonio, porque el Espíritu es la verdad. Hay tres, pues, que dan testimonio: el Espíritu, el agua y la sangre, y los tres están en concordancia" (1 Jn 5, 5-8). El agua y la sangre designan aquí al suplicio de la Cruz, a la Pasión. Si uno no ligara de este modo el proceso escatológico al testimonio del Espíritu, nada comprendería sobre la razón que lleva a nombrar a este último como el Paráclito ("Cuando venga el Paráclito..." 15, 26-27). El Paráclito es la figura simétrica del acusador. El mismo Paráclito, que "confundirá al mundo en lo referente al pecado, a la justicia y al juicio" (Jn, 16, 7), se hará el abogado de los creyentes cuando Satán se convierta en acusador. El Apocalipsis evoca este último acto del drama en la visión

grandiosa de la derrota del dragón (12, 9-12). En ningún otro lugar la teología del testimonio se encuentra más claramente vinculada a la del gran proceso.

Al mismo tiempo también comprendemos que el testimonio, a nivel humano, es doble: es el testimonio interior, el sello de la convicción; pero es también el testimonio de las obras, es decir, en comparación con el modelo de la pasión de Cristo, el testimonio del sufrimiento: la visión del Apocalipsis se continúa así: "Ellos lo vencieron gracias a la sangre del cordero y gracias al testimonio de su martirio, pues despreciaron su vida hasta morir" (Ap 12, 11). Por lo tanto, aún en la perspectiva del proceso el martirio designa el sello supremo del testimonio.

Tal es la extraña "mística jurídica"[4] en la cual viene a inscribirse la dialéctica joánica del testimonio. Interpretado en términos puramente místicos, el testimonio se reduce a la confesión de la verdad; interpretado en términos jurídicos, es atestiguación que hace vencedor de la contienda. ¿No podríamos entonces afirmar que es el momento jurídico el que mantiene juntos los dos momentos que parecían a punto de disociarse: el testimonio como confesión (de fe) y el testimonio como narración (de hechos)? Pues lo que se constituye como prueba ante el tribunal escatológico son las "obras" y los "signos"; obras y signos que el más místico de los apóstoles declara haber "visto".

IV. La hermenéutica del testimonio

Ha llegado el momento de retomar la cuestión que puso en movimiento la presente investigación. ¿Es posible, nos preguntábamos, que la filosofía de la reflexión absoluta encuentre, en acontecimientos o en actos puramente contingentes, la atestiguación de que lo injustificable resulta superado aquí y ahora? Un obstáculo inmenso parecía cerrar el horizonte de la respuesta: ¿tiene uno derecho a investir con un carácter absoluto un momento de la historia? Un abismo infranqueable parece ahondarse entre la interioridad de la afirmación originaria y la exterioridad de los actos y de la existencia que pretenderían testimoniar lo absoluto.

¿Es posible una *filosofía* del testimonio?

Quisiera aplicarme en mostrar que dicha filosofía sólo puede ser una hermenéutica, es decir, una filosofía de la *interpretación*. Dicha filosofía de la interpretación constituye una elipse entre dos polos que la meditación intenta aproximar pero que no puede conducir a la unidad de un solo punto focal. En efecto, ¿qué es interpretar el testimonio? Es un acto doble: un acto de la conciencia de sí sobre sí mismo y un acto de comprensión

histórica sobre los signos que el absoluto da de sí mismo. Los signos que el absoluto hace aparecer de sí mismo son al mismo tiempo los signos en los cuales la conciencia se reconoce. Trataremos de esbozar la convergencia de esos dos caminos.

Partiendo del polo histórico, mostraremos el vínculo entre testimonio e interpretación. Luego, partiendo del polo reflexivo, mostraremos cómo la afirmación originaria desenvuelve por su lado una interpretación de tipo reflexivo que Nabert llama una criteriología de lo divino, por la cual, dice, "la conciencia se hace juez de lo divino y elige su Dios o sus dioses en consecuencia"[5]. Prolongándose en una criteriología de lo divino, la afirmación originaria alcanza la crisis de los ídolos señalada por el testimonio. De tal manera, la hermenéutica del testimonio se produce en la confluencia de dos exégesis, la exégesis del testimonio histórico de lo absoluto y la exégesis de sí mismo en la criteriología de lo divino. Asimismo, puede que se vea que esta doble exégesis es un doble proceso y que ese doble proceso caracteriza lo propio de la hermenéutica del testimonio.

Digamos ante todo cómo viene la exégesis histórica al encuentro de la exégesis de sí mismo.

El concepto de testimonio tal como surge de la exégesis bíblica es hermenéutico en dos sentidos. En el sentido que *da* a la interpretación un contenido a interpretar. En el sentido que *reclama* una interpretación.

El testimonio *da* algo que interpretar.

Ese primer rasgo señala el aspecto *manifestación* del testimonio. El absoluto se declara aquí y ahora. Existe, en el testimonio, una inmediatez de lo absoluto sin la cual no habría nada a interpretar. Dicha inmediatez opera como origen, como *initium,* más acá del cual no es posible retroceder. A partir de allí, la interpretación será la interminable mediación de esa inmediatez. Pero sin ella, la interpretación será siempre sólo una interpretación de la interpretación. Hay un momento en que la interpretación es la exégesis de uno o de varios testimonios. El testimonio es *anánke sténai* de la interpretación. Una hermenéutica sin testimonio está condenada a la regresión infinita, en un perspectivismo sin comienzo ni fin.

Duras palabras para un filósofo. Pues la automanifestación de lo absoluto, aquí y ahora, señala el llamado de atención –el golpe de atención– al mal infinito de la reflexión. Lo absoluto se muestra. En ese corto-circuito de lo absoluto y de la presencia una experiencia de absoluto se constituye. Sólo de esto el testimonio testimonia. Para una lógica y para una retórica construidas sobre un modelo lógico, el testimonio no es más que una alienación del sentido o, para hablar en el lenguaje utilizado por Aristóteles en la *Retórica,* un medio de prueba extra-técnico, es decir, exterior a todos los

argumentos que el orador puede inventar. Precisamente, es así que puede ser manifestación de lo absoluto.

Pero al mismo tiempo que da que interpretar, el testimonio reclama ser interpretado. Y esto, según las tres dimensiones del concepto ordinario que el testimonio absoluto ha recogido.

El testimonio reclama ser interpretado en razón de la dialéctica del sentido y del acontecimiento que lo atraviesa. La fusión observada entre el polo confesional y el polo narrativo del testimonio tiene una significación hermenéutica considerable. Significa que la interpretación no se aplica desde fuera al testimonio, como una violencia ejercida sobre él. La interpretación quiere ser la recuperación, en otro discurso, de una dialéctica interna al testimonio. En el testimonio esta dialéctica es inmediata, en el sentido que la narración y la confesión se adhieren una a la otra sin distancia. Los primeros testigos del Evangelio confiesan la significación Cristo directamente sobre el acontecimiento Jesús: "Tú eres el Cristo". No hay ninguna distancia entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. La unidad se escribe: Jesús-Cristo. Ese corto-circuito del sentido y del acontecimiento es el que da que interpretar, el que reclama ser interpretado. ¿Cómo? En cuanto la fusión significa también tensión, el acontecimiento es a la vez lo que aparece y lo que desaparece; desaparece en la medida que aparece. Las apariciones del Cristo viviente son asimismo el sepulcro vacío. Tal el punto que Hegel señalara con tanta fuerza en su *Filosofía de la Religión*. Una escisión se perfila, que no es la ruina del testimonio sino la mediación sin fin de lo inmediato escindido. Si la interpretación es posible es porque siempre es posible, gracias a esa separación, mediatizar la relación del sentido y del acontecimiento con otro sentido que juegue la función de intérprete respecto de la relación misma. Desde esa perspectiva, Charles Sanders Pierce suministró el modelo de dicha relación triangular: toda relación entre un signo y un objeto, dice, puede ser explicitada por medio de un signo que juegue la función de intérprete respecto de su relación; de tal manera, la primera relación de signo y objeto suscita una cadena abierta de intérpretes. Apliquemos esta relación al testimonio y a la relación de la confesión a la narración: la manifestación de lo absoluto en persona y actos queda indefinidamente mediatizada por medio de significaciones disponibles tomadas de una escritura previa. Por eso la Iglesia primitiva no ha dejado de interpretar el "testimonio de Cristo" –para tomar una expresión joánica– con la ayuda de Nombres y Títulos, de Figuras y Funciones, recibidos en su mayoría de la tradición hebraica, incluso de la tradición de los misterios y de la gnosis. Llamando a Jesús Hijo del hombre, Mesías o Cristo, Juez, Rey, Sumo Sacerdote, Logos, la Iglesia primitiva comenzó a interpretar la

relación del sentido y el acontecimiento. Lo importante es que dicha interpretación no es exterior al testimonio, sino que se encuentra implicada por su estructura dialéctica inicial.

Asimismo, el testimonio da que interpretar por la actividad crítica que suscita. Aquí el vínculo entre testimonio y proceso adquiere toda su fuerza. Siempre es necesario decidir entre el falso testigo y el testigo genuino, entre el padre de la mentira y el testigo fiel. El testimonio es a la vez una manifestación y una crisis de la apariencia. Aristóteles tenía razón al referirlo a un tratado de la argumentación, aunque no pudiera percibir su lugar en una experiencia de lo absoluto. Se atestigua allí donde hay contienda. Las obras y los signos se ofrecen al juicio. El absoluto mismo está en proceso. Tomada en este segundo sentido, la estructura hermenéutica del testimonio consiste en que el testimonio de las cosas vistas sólo alcanza al juicio a través de un relato, es decir, por la mediación de las cosas dichas, y en que el juez en el tribunal sólo decide sobre las cosas vistas a través de la audición de las cosas dichas. *Fides ex auditu.* El proceso es ineluctable: se inserta directamente en la dialéctica de las cosas vistas y dichas. Sólo un proceso puede decidir entre Yahveh y los "ídolos de la nada". Las obras y los signos que el revelador "hace" son obras de convicción, medio de prueba en el gran proceso del absoluto. La hermenéutica nace allí por segunda vez; no hay manifestación de lo absoluto sin crisis del falso testimonio, sin la decisión que resuelve entre el signo y el ídolo.

Por fin, el testimonio da que interpretar por la dialéctica del testigo y el testimonio. El testigo testimonia en favor de algo o de alguien que lo excede; en tal sentido, el testimonio procede de lo Otro; pero el compromiso del testigo es asimismo su testimonio; el testimonio de Cristo son las obras de Cristo, su Pasión, y el testimonio del discípulo es, analógicamente, su pasión. Se pone a girar un extraño círculo hermenéutico: el círculo de la Manifestación y de la Pasión. El martirio no prueba nada, decíamos, pero una verdad que no captura al hombre hasta el sacrificio carece de prueba. ¿Qué es lo que hace la prueba: la manifestación o la pasión? También la hermenéutica del testimonio queda atrapada en esta espiral que no deja de pasar, a distintas alturas, entre esos dos polos opuestos.

Hagamos ahora el trayecto de la afirmación originaria hacia el testimonio. Consideramos que en este trayecto la afirmación originaria se convierte en criteriología de lo divino. ¿Por qué? Porque una conciencia finita sólo puede apropiarse de la afirmación que la constituye por un acto *crítico.* No hay intuición unitiva ni saber absoluto en el cual la conciencia pudiera tomar a la vez conciencia de lo absoluto y de sí misma. La toma de conciencia sólo se puede pormenorizar, diseminar, en los predicados, los pre-

dicados de lo divino. Tales predicados no son los caracteres o las cualidades de un ser en sí; son la expresión múltiple y diversa de un Acto puro que sólo se puede decir invistiéndose en ciertas cualidades. Por eso dichos caracteres, dichas cualidades no constituyen un sistema cerrado; son los rasgos discontinuos que señalan un esfuerzo perseguido en direcciones múltiples, pero incoordinables entre sí. Una criteriología de lo divino recoge eh una diversidad de predicados las huellas cada vez diferentes de exigencias heterogéneas pertenecientes a un pensamiento que se purifica en todos los sentidos. La criteriología de lo divino, dice Nabert, "es la expresión del mayor esfuerzo que puede hacer la conciencia para abstraer las condiciones que le impiden una satisfacción completa, cuando intenta, en el seno de su finitud, justificarse, convertirse en la pureza radical de sus intenciones. Cada una de esas cualidades a las cuales damos el nombre de divino corresponde a un acto totalmente interior por el cual lo concebimos y fracasamos, en seguida, en nuestra pretensión de realizarlo y encarnarlo. Hay un conflicto irreductible, una oposición radical entre la operación creadora de cada una de esas cualidades, cada una de las cuales corresponde a un juicio tético, y la ambición que podría tener una conciencia humana de verificarlas por sí y en sí. No se trata de un ideal; se trata más bien de la negación. La criteriología de lo divino corresponde al mayor despojamiento de que es capaz una conciencia humana para afirmar un orden exento de las servidumbres de las cuales ninguna existencia humana puede librarse. Ese despojamiento, esa afirmación, están constituidos por actos"[6].

Entonces, ¿no podremos decir que el juicio reclamado por el testimonio es idéntico al juicio por el cual la conciencia de sí, despojándose, criba los predicados de lo divino? ¿No es el mismo proceso el que ora se comprueba como proceso de testimonio, ora como proceso de los predicados de lo divino?

Sin embargo esta identidad no está dada; hay que interpretarla. Un intervalo, que muere sin cesar, subsiste entre el juicio reflexivo que produce los criterios de lo divino, por una operación completamente interior, y el juicio histórico que se aplica a recoger, en la exterioridad, el sentido de los testimonios advenidos. La identidad fundamental de esta operación doble se convierte así en la apuesta de la hermenéutica de lo absoluto.

Sin duda, no podemos comprender la identidad de esa operación más que produciéndola. En efecto, es necesario comprender que la conciencia sólo avanza hacia el sí mismo más interior al precio de la mayor atención dirigida a atisbar los signos, los guiños, de lo absoluto en sus figuras. A la mayor interioridad del acto corresponde la mayor exterioridad del signo: "Para la aprehensión de lo divino, el despojamiento esencial de la expe-

riencia mística y la vinculación de lo divino a una manifestación histórica son complementarios uno de la otra. Gracias al primero, la captación de lo divino tiende a confundirse con el avance de la reflexión por la sola ascesis de la conciencia filosófica; por la segunda, lo divino se inscribe en la historia a través de un testimonio que la conciencia nunca puede terminar de agotar en cuanto a su sentido"[7]. En consecuencia, todo lo que podemos descubrir es la suerte de *alianza* que hace tributarias una de la otra a la interioridad del acto y a la exterioridad del signo. Dicha alianza es el carácter propio de la percepción de lo divino por y en una conciencia finita. En efecto, es un hecho de finitud que la afirmación originaria no puede apropiarse a sí misma en una reflexión total de carácter intuitivo, sino que debe hacer el rodeo de una interpretación de signos contingentes que el absoluto da de sí mismo en la historia. La estructura hermenéutica de la afirmación originaria es un corolario de la finitud de la conciencia humana en la cual y por la cual la afirmación originaria se produce. Que la conciencia de sí quede suspendida de cierta decisión, de cierta elección, de cierto proceso donde hace comparecer aquello mismo que constituye laaparición de lo absoluto, no expresa la debilidad de la prueba por testimonio, como en Aristóteles, sino la finitud de la conciencia a la cual el saber absoluto le queda negado.

Por ello no se puede seguir a Hegel, pero sólo hasta cierto punto. Hegel comienza su capítulo sobre *La religión manifiesta* por lo que podríamos perfectamente denominar una hermenéutica del testimonio: lo absoluto ha sido visto entre nosotros, las cosas vistas se han convertido en cosas oídas por la desaparición de las apariciones; el testimonio interior del espíritu en la comunidad reemplaza el testimonio de los signos exteriores. Pero Hegel pretende encerrar el sentido advenido históricamente en la lógica del concepto. Por eso la hermenéutica del testimonio resulta devorada en el saber absoluto. Para una filosofía *reflexiva* de la afirmación originaria, no es posible reducir a la unidad la correlación entre dos despojamientos. Su ley es la de la doble humildad: "La doble humildad que le viene de su relación con lo divino, que ella discierne en la historia"[8].

Pero si bien la reflexión no puede asegurar la identidad de los dos procesos, puede al menos verificar que no son heterogéneos. Ambos son del orden del *juicio* y de la naturaleza del *acto*.

El primer carácter en común resulta de la separación entre la hermenéutica del testimonio y el saber absoluto. Comparada con el ideal de cientificidad que constituye este último, la hermenéutica del testimonio parece marcada por la relatividad. No existe respuesta apodíctica a la cuestión sin cesar renaciente: cómo asegurar que la afirmación no es arbitraria, que

Dios no resulta construido, casi elegido, a partir de ciertos testimonios que otras conciencias podrían cuestionar, en cuanto no hay hecho que pueda disociarse de la idea que le da sentido, y un sentido que trascienda al hecho mismo[9]. En términos de modalidad del juicio, la interpretación de un testimonio es sólo probable; pero sólo aparece así comparada con un ideal de cientificidad que rige únicamente para una de las exigencias heterogéneas del pensamiento, que sólo reina en uno de los focos de la reflexión, a saber, el conocimiento por objetos. Medir el grado de certidumbre del testimonio de lo absoluto con la norma de una de las funciones de la conconciencia, es dejar librada la problemática de la conciencia de sí a la más deplorable *metábasis eis allo genos*. La afirmación originaria no puede quedar sometida a la norma del conocer por objetos. Si se puede decir que la interpretación del testimonio es probable, es a condición de entenderlo en un sentido modificado. Con todo, tal sentido es ciertamente requerido por la suerte de juicio en el cual el acto reflexivo se aprehende, cuando intenta detallar el sentido de su acto de despojamiento sometiéndolo a la grilla de una criteriologia de lo divino. Pasando por los desfiladeros de lo judicial, para emplear una vez más la bella expresión de Eric Weil, la afirmación originaria se hace crítica de los predicados de lo divino. Tal es la crítica que, en tanto juicio, cae bajo la modalidad de lo probable. Pero lo mismo ocurre con la interpretación histórica de los testimonios; la suerte de tribunal donde comparecen los testigos y la suerte de procesos por los cuales los testimonios dan pruebas, se ubican bajo las mismas categorías de la modalidad del juicio que la criteriologia de lo divino; asimismo, las dos crisis, los dos procesos, los dos juicios comparten la misma modalidad. Pero si el recurso a la modalidad no sólo es inevitable sino también justificado, lo es en un sentido modificado. Atestiguar es una cosa muy distinta que verificar en el sentido del empirismo lógico. La relación entre el fenómeno y el acto de afirmación absoluta, cuya marca lleva el testimonio, es de otra naturaleza. Si la cuestión de la modalidad sigue siendo legítima, es porque la manifestación de lo que se muestra a sí mismo es inseparable de una adhesión que implica una elección y porque tal elección se produce en un proceso emparentado con la criteriologia por la cual el acto reflexivo se pormenoriza a sí mismo.

Pero lo judicial se encuentra implicado en la manifestación de sí de lo absoluto, y esta manifestación absoluta de lo absoluto confiere a un acto de reconocimiento finito y revocable el sello de su propio absoluto. Por ello uno puede decir, paradojalmente, que la hermenéutica del testimonio es *absoluta-relativa*. Incluso más, es dos veces absoluta y dos veces relativa. Absoluta como la afirmación originaria en búsqueda de un signo, absoluta

como la manifestación en el signo. Relativa como la criteriologia de lo divino para la conciencia filosófica, relativa como el proceso de los ídolos para la conciencia histórica.

Pero la correlación de los dos juicios, de los dos procesos, descansa en una correlación mucho más profunda: el juicio no es más que la huella de *actos,* la correlación de juicio a juicio, de criteriología a proceso, expresa solamente, en el plano de lo judicial, la relación de dos *actos,* el acto de una conciencia de sí que se despoja y procura comprenderse, el acto de testimoniar dónde se muestra lo absoluto en sus signos y sus obras. Del mismo modo que el acto de afirmación originaria se envuelve en el discurso de los predicados de lo divino, el testimonio, comprendido como la acción que testimonia, se envuelve en el relato del testigo al que damos asimismo el nombre de testimonio. Si en el nivel de los juicios puede hablarse de correlación, en el nivel de los actos puede hablarse de reciprocidad. Recíprocos son la promoción de la conciencia y el reconocimiento del absoluto en sus signos. "Hay que demostrar la idea esencial de una correspondencia fundada entre la afirmación histórica de lo absoluto y los grados por los cuales pasa una conciencia que se eleva y se transforma por una afirmación originaria..."[10].

Podemos expresar de la manera siguiente esa correspondencia de acto a acto. Lo que uno puede reconocer en un testimonio –no en el sentido de relato de un testigo que cuenta lo que ha visto, sino de una obra que atestigua– es que sea la expresión de la libertad que deseamos ser. Reconozco como existente lo que para mí es sólo idea. Lo que reconozco, fuera de mi, es, en la efectividad, el movimiento de liberación que pongo solamente en la idealidad. Este reconocimiento ya no es histórico, es filosófico. Autoriza a hablar de acciones absolutas, lo que resulta; insensato para los historiadores; pues una acción absoluta no se comprende en tanto que procede de antecedentes o da lugar a consecuencias, sino en tanto desgarramiento de una conciencia libre respecto a sus condiciones históricas. Lo que comprendemos fundamentalmente es otra conciencia que se hace absoluta, a la vez libre y real. Ahora bien, ese reconocimiento sólo es posible por un acto de la misma naturaleza que el acto interior de nuestra propia liberación.

Tal es el punto extremo hasta donde puede llegar una hermenéutica que se aplica a reducir la distancia entre los dos polos de la elipse, entre el acto reflexivo del despojamiento y el acto atestiguado por el testimonio.

Pero esta distancia es irreductible y marca la diferencia entre una filosofía hermenéutica y una filosofía del saber absoluto.

La imposibilidad del saber absoluto está señalada por tres índices: expresa una primera impotencia, la de fijar la criteriología de lo divino en un

sistema cerrado; si este último avanza con el paso de la interpretación de los signos históricos, nunca está acabado; los testimonios de lo absoluto que regulan el avance de la conciencia de sí dan a lo divino un sentido cada vez nuevo o más profundo; asimismo la criteriología de lo divino queda siempre inacabada.

La imposibilidad del saber absoluto se expresa en segundo término en la impotencia de la conciencia de totalizar los signos. El testimonio está ligado a la experiencia del "cada vez". La consonancia entre la reflexión sobre sí y el testimonio ofrecido por la historia sólo se alcanza si cada vez la conciencia tiene por único el ejemplo que le revela lo divino. Los testimonios pueden tener entre ellos una semejanza profunda. Pero las "semejanzas de familia" –Wittgenstein nos lo recuerda–, no hacen una identidad de esencia.

Por último, la imposibilidad del saber absoluto se expresa en la impotencia de identificar la reflexión absoluta y el testimonio absoluto mismo elevado a rango de prueba en el gran proceso del sentido. Ciertamente, hay una relación recíproca e íntima entre la criteriología que hace la conciencia de lo divino y el discernimiento del testimonio que deja la iniciativa al acontecimiento. Pero esa relación circular implica una separación imposible de llenar entre el principio de la reflexión y el acontecimiento histórico de los signos. Existen dos actos, dos iniciativas. La iniciativa de una profundización, la iniciativa de una manifestación; la primera, enteramente interior, no puede más que significarse por medio de la comprensión aplicada al testimonio de lo absoluto; la segunda, enteramente exterior, solo puede apoyar su discernimiento en el principio de sublimidad que constituye la conciencia de sí. Esta separación invencible es la de la razón y la fe, la de la filosofía y la religión. Impide subordinar, a la manera hegeliana, las representaciones religiosas al concepto. La correlación reside en el plano del juicio, no del concepto. Tal lo que significa el "proceso", la "crisis" del testimonio. Existe correlación entre dos procesos, sin que las representaciones de uno desaparezcan enel concepto del otro. La mutua promoción de la razón y la fe, en su diferencia, es la última palabra para una conciencia finita.

Por lo tanto, de múltiples maneras, la relación entre *acto* y *signo* se prueba como una relación hermenéutica: una relación que da que interpretar y una relación que reclama la interpretación.

Entre la filosofía del saber absoluto y la hermenéutica del testimonio, es necesario elegir.

Notas

[1] Théo Preiss, *La justificación en el pensamiento joánico.* Homenaje y Reconocimiento a Karl Barth con motivo de su 60 aniversario, Neuchâtel y Paris, 1946; reproducido en *La vida en Cristo,* Neuchâtel y Paris, 1951.
[2] *Ibidem,* pág. 48.
[3] *Ibidem,* pág. 51.
[4] *Ibidem,* pág. 60.
[5] Jean Nabert, *El deseo de Dios,* pág. 264.
[6] *Ibidem,* pág. 265.
[7] *Ibidem,* pág. 267.
[8] *Ibidem,* pág. 272.
[9] *Ibidem,* pág. 127.
[10] *Ibidem,* pág. 279.

Capítulo V
Hermenéutica de la idea de revelación*

La cuestión de la revelación es, en el sentido propio de la palabra, una cuestión formidable. Confieso que hasta ahora jamás la encaré frontalmente sino siempre sesgadamente y por rodeos. Hoy la recibo como un desafío que había que aceptar bajo pena de faltar a esa virtud de *Redlichkeit*, de honestidad intelectual, que Nietzsche negaba a los cristianos. Pero ¿por qué la cuestión es formidable? Entiendo que lo es no sólo porque ella es la cuestión-última o primera de la fe sino porque ella está oscurecida por tantos falsos debates que, reconquistar una cuestión verdadera, constituye, sin más, una tarea inmensa. A ella voy a entregarme en las dos partes de la presente investigación.

El planteo del problema que combato, más que a cualquier otro, es aquel que opone un concepto autoritario y opaco de la revelación al concepto de una razón supuestamente dueña de sí misma y transparente a sí misma. Por ello mi exposición será una batalla presentada en dos frentes: intenta conquistar un concepto de revelación y un concepto de razón que, sin coincidir jamás, pueden al menos entrar en una dialéctica viviente y engendrar conjuntamente algo parecido a una inteligencia de la fe.

I. Las expresiones originarias de la revelación

Consagraré la primera parte a la rectificación del concepto de revelación más allá de la acepción que he llamado opaca y autoritaria.

Por concepto opaco entiendo la amalgama, familiar a cierta enseñanza tradicional, entre tres niveles de lenguaje: el nivel de la confesión de fe que no separa la *lex credenti* de la *lex orandi;* el nivel de la dogmática eclesial en el cual una comunidad histórica interpreta para sí misma y para los demás la inteligencia de la fe que especifica su tradición; finalmente, el cuerpo de doctrinas impuestas por el magisterio como regla de ortodoxia. La amalga-

* Publicado en AAVV, *La Révélation*, Bruxelles, 1977. Traducción: Ricardo Ferrara.

ma que deploro y combato se hizo siempre a partir del tercer nivel. Por eso es autoritaria y no solamente opaca. Porque es en este nivel donde se ejerce el magisterio eclesiástico colocando la marca de su autoridad en materia de fe. Así la regla de lo que se debe creer contamina, en el orden descendente, los otros niveles que recorrimos en el orden ascendente. La doctrina de una comunidad confesante pierde el sentido de la historicidad de sus interpretaciones y se coloca bajo la tutela de los enunciados fijados del magisterio. La confesión de fe, a su vez, pierde la plasticidad y la fluidez de la predicación viviente y se identifica con los enunciados dogmáticos de una tradición y con el discurso teológico de una escuela cuyo magisterio impone las categorías maestras. De esta amalgama y contaminación procede el concepto masivo e impenetrable de "verdad revelada" puesto frecuentemente en plural –"las verdades reveladas"– para subrayar el carácter discursivo del complejo de proposiciones dogmáticas tenidas como idénticas a la fe de base.

No tengo la intención de negar la especificidad del trabajo dogmático en el nivel eclesial ni en el nivel de la ciencia teológica; solamente afirmo el carácter derivado y subordinado. Por eso trataré que la noción de revelación vuelva a referirse a su nivel más originario, el nivel que denominé, para abreviar, el discurso de la fe, la confesión de fe.

¿De qué manera la categoría de revelación se incluye allí? La cuestión me parece tanto más legítima cuanto menos el filósofo deba recibir y aprender de un discurso organizado en el mismo nivel de categorías especulativas que son las suyas porque allí encuentra fragmentos tomados de su propio discurso, enmascarado además por el uso que denominé opaco y autoritario. Por el contrario, hay mucho que recibir y aprender de un discurso no especulativo, de ese discurso que Whitehead llamaba bárbaro porque todavía no había sido llevado a la luz del logos filosófico. Por lo demás tengo una muy antigua convicción que en este género de debate el interlocutor del filósofo no es el teólogo sino el creyente iluminado por el exégeta, quiero decir el creyente que intenta comprenderse entendiendo mejor los *textos* de su fe.

El principal beneficio de este retorno al origen del discurso teológico es ubicar inmediatamente a la reflexión frente a una variedad de expresiones de la fe, moduladas por la variedad de discursos en los que se inscribió la fe de Israel y, luego, la fe de la Iglesia primitiva. En lugar de un concepto monolítico de l*a* revelación, obtenido solamente por transferencia de todos estos discursos al plano proposicional, encontramos un concepto plural, polisémico y, a lo sumo, analógico de revelación, término tomado de uno de estos discursos, como veremos.

1. El discurso profético

¿Cuál de estos discursos debe ser tomado como término de referencia para una meditación sobre la revelación? Puede parecer legítimo tomar como eje el discurso *profético*. En efecto, es el discurso que se declara a sí mismo como pronunciado "en nombre de...". Los exégetas han notado la fórmula introductoria del discurso profético: "La palabra de Yahveh me fue dirigida en estos términos: ve a gritar esto a los oídos de Jerusalén..." (Jr 2, 1). Ahí tenemos un núcleo muy original de la idea de revelación. El profeta anuncia que él no habla en su nombre sino en nombre de otro. La idea de revelación parece identificarse aquí con la de un autor doble de la palabra y de la escritura. La revelación es la palabra de otro que está detrás de la palabra del profeta. Esta posición central del género profético es tan decisiva que el símbolo de Nicea, en la tercera parte consagrada al Espíritu Santo, declara: "Creemos en el Espíritu Santo... que habló por los profetas".

Sin embargo la idea de revelación, cuando es separada de todo el contexto de discursos que la encuadran y, en particular, del discurso narrativo, tan importante para la constitución de la fe de Israel y de la fe de la Iglesia cristiana de los primeros tiempos, corre el peligro de ser encerrada, por el modelo profético, en un concepto muy estrecho, el de la palabra de otro. Esta estrechez es caracterizada por muchos rasgos. La profecía, ante todo, permanece atada al género literario del oráculo, tributario de técnicas arcaicas que intentan sondear los secretos de la divinidad, técnicas tales como adivinación, presagios, sueños, consultas de la suerte, astrología, etc. Es verdad que en los grandes profetas de Israel las visiones simbólicas permanecen subordinadas a la irrupción de la palabra que puede producirse sin que ninguna visión la acompañe. Sin embargo queda en pie que la forma explícita de la palabra doble tiende a concatenar la noción de revelación con la de inspiración, concebida como voz que está detrás de la voz. Extendido a las demás formas de discurso que consideraremos, el concepto de inspiración tomado como sinónimo de revelación conduce a la idea de una escritura dictada, soplada al oído; así la idea de revelación se confunde con la de un doble autor de los textos sagrados. Así se cierra prematuramente el acceso a una manera menos subjetiva de comprender la revelación y la misma idea de inspiración en cuanto que pertenece a una meditación sobre el Espíritu Santo queda privada de los enriquecimientos que puede recibir de formas de discurso que menos fácilmente pueden interpretarse en términos de voz detrás de la voz o de doble autor de la escritura. Finalmente, el vínculo antiguo entre oráculo y adivinación establece una asociación casi invencible entre la idea de profecía y la de un develar el futuro.

Así tiende a imponerse la idea según la cual el contenido de la revelación puede asimilarse a un dibujo, en el sentido de un plan que darla una meta al desarrollo de la historia. Este concentrarse la idea de revelación en la idea de "designio de Dios" se vuelve más insistente por el hecho de que la literatura apocalíptica insertada luego en el tronco profético denominó Apocalipsis –revelación en sentido estricto– a este develarse los designios de Dios respecto de los "últimos tiempos". Entonces la idea de revelación tiende a identificarse a la de una premonición del fin de la historia. Los "últimos tiempos" serían el secreto divino que la apocalíptica proclama a través de sueños, visiones, transposiciones simbólicas de la escritura anterior, etc. La noción más rica, como veremos, de promesa divina tiende a reducirse a las dimensiones de una adivinación aplicada al "fin de los tiempos".

2. El discurso narrativo

Por estas razones no hay que limitarse a identificar revelación y profecía. A ello contribuyen las otras modalidades del discurso de la fe. Hay que asignar el primer rango, seguramente, al género narrativo que predomina en el Pentateuco así como en los Evangelios sinópticos y en los Hechos de los Apóstoles.

¿Qué puede significar revelación para esos textos? ¿Quiere decir que tienen un doble autor, el escritor y el espíritu que lo guía, como ocurre con los textos proféticos? ¿Debemos mirar desde la perspectiva del narrador? Lingüistas como Benveniste y teóricos del discurso narrativo han notado que en la narración el autor desaparece, como si los acontecimientos mismos relataran. En *Les relations du temps dans le verbe français (Problèmes de linguistique générale, pp. 235 ss.)* Benveniste dice que la enunciación histórica, es decir el relato de acontecimientos pasados, excluye la intervención del locutor en el relato. Toda forma lingüística "autobiográfica" es eliminada (p. 239). No hay más un narrador: "Los acontecimientos son puestos como se produjeron en la medida de su aparición en el horizonte de la historia. Nadie habla aquí; parece que los acontecimientos se relatan a sí mismos" (p. 241). ¿Anularemos este rasgo específico de la narración presentando el argumento trivial que alguien al menos la escribió y que respecto de su texto mantiene una relación análoga a la del profeta, autor duplicado de la profecía? No ignoro que el simbolo de Nicea, cuando profesa: "Habló por los profetas", engloba la narración dentro de la profecía en conformidad con la tradición que quiere que Moisés sea el narrador único y el profeta por excelencia. Pero la teoría clásica de la inspiración que siguió este camino ¿no ha perdido la instrucción propia del género narrativo?

Aquí se sugiere que debemos dirigir la mirada hacia las mismas cosas relatadas más que hacia el narrador y su inspirador. Es en el interior del relato mismo donde Yahveh es designado en tercera persona como el último *actuante* –para emplear las categorías de Greimas –es decir, coma uno de los personajes significados por la misma narración y que interviene entre otros actuantes de la gesta. No es un doble narrador o un doble sujeto de palabra sino un doble actuante, un doble objeto del relato lo que aquí da que pensar.

Sigamos esta pista. ¿Hacia dónde conduce? Esencialmente a meditar sobre el carácter de algunos acontecimientos relatados tales como la elección de Abrahám, la salida de Egipto o Éxodo, Ja unción de David, etc., y, para la Iglesia primitiva, la resurrección de Cristo. ¿No es el carácter mismo de estos acontecimientos el que implica un sentido de revelación? ¿Cuál?

Lo notable de estos acontecimientos es el hecho de que ellos no se limitan a pasar sino que hacen época, generan historia. El pensador judío Emil Fackenheim prefiere hablar, en este sentido, de "history making events". Estos acontecimientos hacen época porque poseen el doble carácter de fundar la comunidad y de liberarla de un gran peligro cuya naturaleza puede ser muy diversa. Hablar aquí de revelación es calificar estos acontecimientos en su transcendencia respecto del curso ordinario de la historia. Toda la fe de Israel y de la Iglesia primitiva se anuda aquí en la confesión del carácter trascendente de estos acontecimientos nucleares, instauradores, constituyentes.

Tal como lo estableció el exégeta von Rad en su obra maestra, *La teología del Antiguo Testamento* (y principalmente en el tomo primero, *La teología de las tradiciones),* Israel confesó a Dios ordenando sagas, tradiciones y relatos en torno de algunos acontecimientoy nucleares a partir de los cuales irradia el sentido. Von Rad cree alcanzar el núcleo más antiguo del *Credo* hebreo en un texto como el de Dt 26, 5-10 que dice así: "Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto y allí se refugió en número pequeño antes de convertirse en una nación grande, potente y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Clamamos a Yahveh Dios de nuestros padres, y Yahveh escuchó nuestra voz, vio nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión, y Yahveh nos hizo salir de Egipto con mano fuerte y brazo tenso en medio de gran terror, señales y prodigios. Nos trajo aquí y nos dio esta tierra, tierra que mana leche y miel. Y ahora yo traigo las primicias de los productos del suelo que tú, Yahveh, me has dado". (Se habrá notado cómo el relato que primeramente designaba a Yahveh en tercera persona, como actuante supremo, se eleva a invocación dirigida a Dios en segunda persona: "Y ahora

yo traigo las primicias de los productos del suelo que tú, Yahveh, me has dado". Regresaremos a este cambio de persona cuando tratemos la literatura himnica.)

Ahondemos más el surco de fo narrativo. Aquí lo esencial es esta dirección inicial hacia el acontecimiento o acontecimientos fundadores como sello, marca, traza de Dios. La confesión pasa por la narración. Aquí la problemática de la inspiración no existe para nada en el primer plano. La marca de Dios está en la historia antes de estar en la palabra. Está secundariamente en la palabra en cuanto que esta historia es llevada al lenguaje, a la palabra de la narración. Aquí es donde pasa también al primer plano un momento "subjetivo", comparable luego con la inspiración profética. Este momento "subjetivo" no es más narración en el sentido de los acontecimientos que se relatan a sí mismos sino el acontecimiento de la narración en cuanto que un narrador la ofrece a una comunidad. Entonces el acontecimiento de la palabra es subrayado en desmedro de la intencionalidad primera de la confesión narrativa o, más bien, de la narración confesante. Esta no se distingue de la cosa narrada y de los acontecimientos que se dicen en el relato. Solamente para una reflexión segunda la cuestión: *¿quién* habla? *¿quién* narra? se separa de la cosa narrada y dicha. Solamente para esta reflexión el autor de la narración pasa al primer plano y parece referirse a su escritura como lo hacía el profeta con su palabra. A su vez el narrador puede ser dicho por analogía, puede hablar en nombre de... Entonces el narrador es profeta; también por él habla el espíritu. Pero esta absorción de la narración en la profecía corre el riesgo de anular el rasgo específico de la confesión narrativa: visualizar las huellas de Dios en el acontecimiento.

Reconocer esta especificidad es mantenerse en reserva frente a una estrechez de la teología de la palabra que no advierte sino acontecimientos de palabra. Frente a lo que podría denominarse idealismo del acontecimiento de la palabra hay que reafirmar el realismo del acontecimiento de la historia, realismo exigido hoy por un teólogo como Pannenberg que rectifica a Fuchs y a Ebeling. Simultáneamente la narración incluye en cierto modo la profecía en su movimiento, en la medida en que tampoco la profecía se agota en la subjetividad del profeta: la profecía se adelanta hacia ese "día de Yahveh" del cual el profeta dice que será día de terror y no de gozo. Por el término "día de Yahveh" se anuncia algo del orden del acontecimiento que, respecto de la historia inminente, será lo que fue la historia narrada respecto de los acontecimientos fundadores. La tensión entre narración y profecía se ejerce primeramente en el nivel del acontecimiento, en una dialéctica del acontecimiento. Esta misma historia que la narración fundamentaba en certeza queda, de repente, socavada por la amenaza. La

base fundamental vacila. La camaradería de Yahveh se muda en terror. Esta estructura de la historia es lo que está en causa y no solamente la cualidad de la palabra que la dice. La revelación está primeramente implicada en esta inteligencia de la historia alternativamente narrativa y profética.

¿Decimos inteligencia? Sí, pero una inteligencia que no puede articularse en ningún saber, en ningún sistema. Entre la seguridad que confiere el relato de los acontecimientos fundadores y la amenaza que anuncia el profeta no hay ninguna síntesis racional, ninguna dialéctica triunfante, sino una confesión doble y jamás apaciguada que sólo la esperanza hace coexistir. Según la palabra de André Neher en su hermoso libro sobre *La esencia del profetismo*, un tramo de nada separa a la creación nueva de la antigua. Por eso esta relación doble con la historia es desvirtuada cuando se le aplica la idea estoica de providencia y cuando la tensión entre narración y profecía se mitiga en una representación teleológica del curso de la historia.

Este deslizamiento hacia la teleología y hacia la idea de providencia sería invencible si uno dejara enfrentados el discurso narrativo y el discurso profético de la historia. La idea de revelación reducida a esta polaridad tiende, en efecto, a identificarse con la idea de un designio de Dios, de un plan fijo que Dios descubriría a sus servidores los profetas. Pero la polisemia y la polifonía de la revelación todavía no han sido agotadas por esta pareja de la narración y de la profecía.

Hay, al menos, tres modalidades del discurso religioso bíblico que no se dejan inscribir en la polaridad de la narración y de la profecía. En primer lugar la Torá, la instrucción.

3. El discurso prescriptivo

Este aspecto de la revelación puede llamarse, en grueso, su dimensión práctica; con ella se corresponde la expresión simbólica de "voluntad de Dios". Si aquí podemos hablar todavía de designio su sentido no es más el de un plan sobre el cual podría especular el pensamiento sino el de una prescripción que debe ser practicada. Pero esta idea de revelación en forma de instrucción también está llena de trampas. Al respecto es realmente desconcertante la traducción de Torá por *Nomos o ley*, hecha ya por los Setenta. Tendemos, efectivamente, a encerrar la idea de ley divina en la de un imperativo que viene de arriba. Si, además, transcribimos la idea de imperativo en los terminos de la filosofía moral de Kant entonces nos vemos forzados cada vez más a rebajar la idea de revelación a la de heteronomía, es decir, de sumisión a un mandamiento exterior y superior. En la segunda parte

diré suficientemente que la idea de dependencia es esencial a la idea de revelación. Pero para entender bien esta dependencia originaria en el orden de la palabra, del querer y del ser hay que criticar conjuntamente y simétricamente las ideas de heteronomía y de autonomía. Por el momento concentrémonos en la idea de heteronomía. No hay nada más inadecuado que esta idea para dar cuenta de lo que ha significado en la existencia judía el término Torá. Para entender la idea de una Torá divina no basta siquiera que digamos que el hebreo Torá es más amplio que lo que llamamos mandamiento moral y que se aplica al conjunto legislativo que la tradición del Antiguo Testamento refería a Moisés. Cuando así extendemos el mandamiento a todos los dominios –moral, jurídico, cultual– de la vida de la comunidad y del individuo expresamos solamente su amplitud sin ilustrar mejor su naturaleza específica.

Tres puntos merecen ser subrayados. Ante todo, no es indiferente que todos los textos legislativos esten puestos en boca de Moisés y en el cuadro narrativo de la estancia en el Sinaí. Eso quiere decir que la instrucción está ligada orgánicamente a los acontecimientos fundadores simbolizados por la salida de Egipto. Al respecto la fórmula introductoria del Decálogo constituye una espiga esencial entre el relato del Exodo y la proclamación de la Ley: "Soy yo, Yahveh, tu Dios, el que te hizo salir del país de Egipto, de la casa de servidumbre". En el nivel de los géneros literarios esto significa que lo legislativo esta incluido, en cierto modo, en lo narrativo. En el fondo eso significa que la memoria de la liberación cualifica íntimamente la misma instrucción. El Decálogo es la Ley de un pueblo liberado. Semejante idea es ajena al simple concepto de heteronom ía.

Esta primera observación conduce a la segunda: la ley es el aspecto de una relación mucho más concreta y englobante que la relación entre mandar y obedecer, característica del imperativo. Esta relación es traducida imperfectamente por el término de Alianza. El mismo engloba las ideas de elección, de promesa e, inclusive, de amenaza y maldición. La idea de Alianza designa un conjunto relacional que va de la obediencia más temerosa y meticulosa a la interpretación casuística, a la meditación inteligente, al rumiar del corazón y a la veneración de un alma que canta, como se verá con los Salmos. El famoso respeto kantiano será, al respecto, tan sólo una modalidad de lo que es significado por la Alianza y, quizá, no la modalidad más significativa.

Este espacio de variaciones abierto por la Alianza a los sentimientos éticos sugiere una tercera reflexión. A pesar del caracter aparentemente invariable y apodíctico del Decálogo la Torá despliega un dinamismo que bien podemos llamar historico. Por ello entendemos solamente el desarro-

llo temporal que la crítica interna discierne en la redacción de los códigos; en efecto, es posible trazar una evolución de las ideas morales desde el primer Decálogo hasta la Ley de la Alianza y, por otra parte, desde el Decálogo mismo hasta el reestreno y amplificaciones del Deuteronomio y hasta la nueva síntesis del "código de santidad" del Levítico y a la ulterior legislación de Esdras. Más que este desarrollo temporal del contenido importa la transformación de la relación entre el fiel y la Ley. Sin caer en la vieja rutina de la oposición entre legalismo y profetismo puede encontrarse en la misma instrucción de la Torá una pulsación incesante que, alternadamente exhibe la Ley en prescripciones indefinidamente múltiples o la encierra y resume, en el sentido fuerte de la palabra, en un núcleo de mandamientos que solamente retiene la directiva de santidad de la Ley. Así el Deuteronomio proclama, antes del Evangelio: "Amarás a Yahveh, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas: que estas palabras que hoy te dicto queden grabadas entu corazón" (Dt 6, 5). Esta inscripción en el corazón del hombre suscitaba en algunos profetas el anuncio de una nueva alianza, no tanto la proclamación de nuevos preceptos como la de una nueva cualidad relacional expresada por la palabra: "grabada en el corazón". Ezequiel clama: "Os daré un espíritu nuevo, quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne". Sin esta íntima pulsación de la instrucción no se comprendería que Jesús haya podido oponerse a la "tradición de los antepasados", es decir, a los mandamientos multiplicados y sobreañadidos por los escribas y fariseos y que, por otra parte, haya podido declarar que en el Reino de los cielos la Ley se cumpliría hasta la última iota. Pero para Jesús la Ley y los profetas es la regla de oro del Deuteronomio: "Todo lo que queráis que os hagan los otros hacedlo a ellos, he aquí la Ley y los Profetas" (Mt 7, 12). Entonces lo proclamado por el Sermón de la Montaña es la trayectoria misma de perfección y santidad que atravesaba a la Ley antigua.

Esta dirección es lo que constituye la dimensión ética de la revelación. Si acercamos esta función constituyente de la revelación entonces vemos cuán inadecuada es la idea de heteronomía para vislumbrar la riqueza de sentido inclída en la instrucción de la Torá. También vemos cómo la idea de revelación se enriquece por su parte. Si todavía es posible aplicarle la idea de un designio de Dios respecto de los hombres este no es en modo alguno un plan que podría ser leído en los acontecimientos pasados o futuros pero tampoco es una codificación inmutable de todas las prácticas comunitarias o individuales. Es una exigencia de perfección que interpela y reivindica el querer. Igualmente, si todavía es posible decir que la revelación es histórica ella no lo es solamente porque la huella de Dios puede

leerse en acontecimientos fundadores del pasado o en un acabamiento futuro de la historia sino porque [la revelación] orienta la historia de la práctica y engendra la dinámica de las instituciones.

4. El discurso sapiencial

Pero este profundizar la Ley más allá de su dispersión en preceptos ¿podría ser percibido si no reconociéramos en su especificidad otra dimensión de la revelación, a saber, la *sabiduría*? La sabiduría se expresa literariamente en la literatura sapiencial pero ella desborda todo género literario. Ella se presenta a primera vista como un arte de vivir bien, como un sentido experimentado de la verdadera dicha. Ella da la impresión de desmenuzar en consejos menudos y recetas prácticas los mandamientos trascendentes del Decalogo. Parece que ella agrega a la instrucción tan sólo una especie de lucidez sin ilusión acerca de la maldad de los humanos. Pero más allá de esta fachada un tanto mezquina hay que discernir la gravitación de una reflexión existencial que, más allá del pueblo de la Alianza, mira al individuo mismo y, en este a todo hombre. En esto es donde la sabiduría desborda el marco de la Alianza que es también el de la elección de Israel y la promesa hecha a Israel. Los consejos de la sabiduría ignoran las fronteras ante las que se detiene toda legislación propia de un pueblo, aunque fuere el pueblo elegido. No es por azar que más de un sabio de la tradición bíblica no es un judío. La sabiduría mira a todo hombre en el judío.

Los temas de la sabiduría son las situaciones-límite de las que hablaba Karl Jaspers, situaciones donde se enfrentan la grandeza y la miseria del hombre: la soledad, la falta, el sufrimiento y la muerte. La sabiduría hebrea interpreta estas situaciones como nada del hombre, incomprensibilidad de Dios o aún silencio y ausencia de Dios.

Si la cuestión de la retribución es ahí preñante lo es en la medida en que el desacuerdo entre justicia y dicha, subrayado cruelmente por el triunfo de los malvados hace aflorar la cuestión masiva del sentido o sinsentido de la existencia. Por ese intermedio la sabiduría desempeña una de las funciones fundamentales de la religión que es la de vincular *ethos y cosmos* en el mismo lugar de su desacuerdo: en el sufrimiento y, más precisamente, en el sufrimiento injusto. Pero la sabiduría no enseña cómo evitar el sufrimiento ni como negarlo mágicamente ni cómo disimularlo debajo de la ilusión. Ella enseña cómo soportar y sufrir el sufrimiento. Ella coloca al sufrimiento en un contexto significante tan sólo en cuanto que produce la cualidad activa de sufrir.

Aquí está, quizá, el significado más profundo del libro de Job, testigo por excelencia de la sabiduría. Tomando como guía el desenlace del libro de Job ¿no podríamos decir que la revelación segun la línea sapiencial es la visualización de este horizonte de sentido en el que las concepciones del mundo y delhombre se fusionan en una cualidad nueva y activa del sufrir? El Eterno no dice a Job cuál es el orden real que justifica su sufrimiento ni tampoco cuál es el coraje que deberla vencerlo. El sistema de símbolos del que la revelación se apodera se articula más acá del punto en el cual se separan los modelos *de una* visión del mundo y los modelos *para* cambiar el mundo. Modelo *de...* y modelo *para...* son más bien las dos vertientes de un orden simbólico indivisiblemente descriptivo y prescriptivo. Este orden simbólico puede conjugar *cosmos y ethos* porque produce el *pathos* del sufrimiento activamente asumido. Este pathos es el que se expresa en la última respuesta de Job. "Y Job respondió a Yahveh así: yo se que Tú eres omnipotente. Lo que Tú concibes puedes realizarlo. Yo era aquel que embrollaba tus consejos con charlas sin sentido. Así hablé sin inteligencia de maravillas que me superan y que ignoro... Yo te conocía sólo de oídas mas ahora te han visto mis ojos. Por eso me retracto y me arrepiento en el polvo y la ceniza." (Job 42, 1-6). ¿Qué vio Job? ¿A Behemot y a Leviatán? ¿Las medidas de la creación? Evidentemente no. Sus mismas cuestiones sobre la justicia quedan sin respuesta. Pero al arrepentirse –no del pecado, porque es justo, sino de suponer un sinsentido–, Job presume un sentido insospechado que no podría traducir ninguna palabra, ningun *logos* a disposición del hombre. Este sentido no tiene otra expresión que la nueva cualidad que la penitencia confiere a su sufrir. Esta cualidad, sea dicho de paso, no deja de emparentarse con la "tristeza trágica" de la cual Aristóteles decía que ella purifica las pasiones de temor y de piedad.

Se ve hasta qué punto la noción de un designio de Dios sugerida cada vez en forma diferente por los discursos narrativo, profético y prescriptivo se sustrae a toda transcripción en ter minos de plan, de programa, dicho brevemente, de finalidad y de teleología. Lo revelado es la posibilidad de esperar "a pesar de...". Esta posibilidad también puede expresarse en terminos de un designio pero inasignable, un designio que es el secreto de Dios.

También vemos cuánto difiere la noción de revelación cuando pasamos de un modo de discurso a otro modo, particularmente cuando pasamos de la profecía a la sabiduría. El profeta reivindica como caución la inspiración divina. El sabio no lo hace, no declara que su palabra es la palabra de otro. Pero sabe que la sabiduría lo precede y que el hombre puede llamarse sabio porque participa, en cierto modo, de la sabiduría. Nada esta más alejado

del espíritu de los sabios que la idea de una autonomía del pensar, de un humanismo del vivir bien, de una sabiduría a la manera estoica o epicúrea, fundada en la autosuficiencia del pensar.

Por eso la sabiduría es considerada como un don de Dios, a diferencia del "conocimiento del bien y del mal" prometido por el demonio. Además, en los escribas postexílicos la Sabiduría es personificada como una figura femenina trascendente. Es una realidad divina que existe desde siempre y para siempre. Ella habita con Dios, acompaña la creación desde el origen. La intimidad con ella no es distinguida de la intimidad con Dios mismo. Por este rodeo la sabiduría se reune con la profecía. La objetividad de la sabiduría significa lo mismo que la subjetividad de la inspiración profética. Por eso el sabio aparece, para la tradición, como inspirado por Dios a la par del profeta.

Por la misma razón se comprende que profetismo y sabiduría hayan podido converger en la literatura apocalíptica en donde, como es sabido, la noción de una revelación de los secretos divinos es aplicada a los "últimos tiempos". Pero estos entrecruzamientos no impiden que los modos de discurso religioso y sus correspondientes aspectos de revelación permanezcan distintos y solamente mantengan entre sí un vínculo de pura analogía.

5. El discurso del himno

No quisiera terminar este recorrido sin haber evocado el género lírico del cual los Salmos son la expresión más excelente. Himnos, súplicas y acciones de gracias constituyen los tres grandes géneros. No son formas marginales del discurso religioso. La alabanza que se dirige a los prodigios realizados por Dios en la naturaleza y en la historia no es un movimiento del corazón que se agregaría al género narrativo sin alterar el núcleo. La celebración en cierto modo eleva el relato y lo convierte en invocación. En su momento dimos un ejemplo con el antiguo Credo del Deuteronomio: "Mi padre era un arameo, etc.". Relatar es, en este sentido, un aspecto del celebrar. Sin un corazón que cante a la gloria de Dios quizá no tendríamos un relato de creación y, en todo caso, no habría relato de liberación. Y sin las súplicas de los salmos de sufrimiento ¿sabría el llanto del justo encontrar también el camino de la invocación aun cuando este deba conducir a la contestación y a la recriminación? Mediante la súplica las proclamaciones de inocencia del justo tienen todavía como interlocutor a un Tú a quien dirigir su llanto. El libro de Job en u conclusión nos mostró cómo el saber sufrir, enseñado por la sabiduría, es elevado por el lirismo de la súplica como la narración lo era por el lirismo de la alabanza. Este movimiento

hacia la segunda persona se acaba en el salmo de acción de gracias donde el alma recognoscente agradece a alguien. La invocación alcanza su máxima pureza, su mayor desinterés cuando la súplica aligerada de toda petición se convierte en reconocimiento. Así bajo las tres figuras de la alabanza, de la súplica y de la acción de gracias la palabra humana se hace invocación: a partir de ahora se dirige a Dios en segunda persona sin limitarse a designarlo en tercera persona, como en la narración, o a hablar en su nombre en primera persona, como en la profecía. Concedo gustosamente que la relación *Yo-Tú* ha podido ser hipostasiada en exceso por lo que podría llamarse el personalismo religioso de Martin Buber o de un Gabriel Marcel. Esta relación no se constituye verdaderamente sino en el salmo y, sobre todo, en el salmo de súplica. Luego no podría decirse que la idea de revelación pasa enteramente por esta comunicación de persona a persona. Vimos que la sabiduría encuentra un Dios oculto que se enmascara con el curso anónimo e inhumano de las cosas. Luego hay que limitarse a notar que al pasar por las tres posiciones en el sistema de las personas –yo, tú, él– el origen de la revelación es designado por modalidades que jamás se recubren enteramente.

Si hubiera que decir el sentido en el cual el salterio puede declararse revelado este no consistiría en que Dios habría puesto en la boca de sus autores (muy dispares por lo demás) la alabanza, la súplica o la acción de gracias sino en que los sentimientos expresados por la lírica son formados y conformados por su objeto mismo. El agradecimiento, el llanto, la celebración son engendrados por aquello mismo que estos movimientos del corazón dejan ser y, así, hacen manifiesto. La elevación del *pathos* que discerníamos en el movimiento de la sabiduría cuando ella transforma el sufrir en saber sufrir se vuelve temática en el salterio. El verbo forma el sentimiento expresándolo. La revelación es esta formación misma del sentimiento que trasciende las modalidades cotidianas del sentir humano.

Si ahora intentamos sobrevolar el camino recorrido se perfila cierto número de conclusiones.

Ante todo reitero la afirmación inicial según la cual el análisis del discurso religioso no debe hacerse primeramente en el nivel de los enunciados con forma teológica tales como: Dios existe, Dios es inmutable, omnipotente, etc. Este nivel proposicional constituye un discurso de segundo grado que no se concibe sin la incorporación de conceptos tomados de una filosofía especulativa. Una hermenéutica de la revelación debe dirigirse prioritariamente a las modalidades más originarias de lenguaje de una comunidad de fe y a las expresiones por las cuales los miembros de la comunidad interpreten originariamente su experiencia para sí mismos y para los otros.

En segundo lugar, estas expresiones más originarias son tomadas en formas de discurso tan diversas como la narración, la profecía, los textos legislativos, los dichos sapienciales, los himnos, súplicas y acciones de gracias. Aquí el prejuicio consistiría en considerar estas formas de discurso como simples géneros literarios que deberían ser neutralizados para extraer su contenido teológico. Este prejuicio opera ya en la reducción del lenguaje originario de la fe a un contenido proposicional. Para destruir este prejuicio en su raíz hay que convencerse de que los géneros literarios de la Biblia no constituyen una fachada retórica que podría derribarse para que aparezca un contenido de pensar indiferente al vehículo literario. Pero no acabaremos con este prejuicio sino cuando dispongamos de una *poética generativa* que sería respecto de las grandes composiciones literarias aquello que la gramática generativa es respecto de la producción de las frases que siguen las reglas características de una lengua dada. Aquí no considero lo que esta tesis implica para una crítica literaria, a saber, para el estatuto de un discurso que siempre es una obra de un género determinado, una obra producida como narración, como profecía, como legislación, etc. Voy directamente a aquello que atañe a nuestra investigación acerca de la revelación. Para abreviar diré que la confesión de fe que se expresa en los documentos bíblicos está modulada directamente por las formas de discursos en las que se expresa. Esa es la razón por la cual la diferencia entre relato y profecía, tan característica del Antiguo Testamento, es teológicamente significativa en cuanto tal. No es cualquier teología la que puede vincularse con la forma del relato sino solamente una teología que celebra a Yavé como el gran liberador. La teología del *Pentateuco,* si es que la palabra teología no es aquí algo prematura, es una teología homogénea a la estructura del relato, a saber, una teología en forma de historia de salvación. Pero esta teología no se cierra en sistema en la medida en que el discurso profético, en el mismo nivel de radicalidad u originalidad, deshace la seguridad fundada en el relato y repetición de los sucesos fundadores. El motivo del "día de Yahvé" (día de duelo y no de gozo) no es un motivo retórico que pueda eliminarse. Es un elemento constitutivo de la teología profética. Lo mismo ocurre con la instrucción de la Torá y con el tenor espiritual del himno. Lo que se anuncia ahí es, cada vez, cualificado por la forma del anuncio. El "decir" religioso se constituye solamente en el juego contrastado entre relato y profecía, luego entre historia y legislación, luego entre legislación y sabiduría, finalmente entre sabiduría y lirismo.

En tercer lugar, si las formas del discurso religioso son tan preñantes entonces la noción de revelación no puede más formularse del modo uniforme y monótono que se presume cuando se habla de la revelación bíbli-

ca. Si ponemos entre paréntesis el trabajo propiamente teológico de síntesis y de sistematización el cual supone neutralizar formas primitivas de discurso y transferir todos los contenidos religiosos al plano del enunciado o de la proposición, entonces accedemos a un concepto polisémico y polifónico de revelación. A ese concepto antes lo llamé analógico. Ahora me explico acerca de la analogía presumida. La analogía procede de un término de referencia: el discurso profético. Aquí revelación significa inspiración de primera persona a primera persona. La palabra "profeta" implica la noción de un hombre que es impulsado a hablar por Dios y que habla al pueblo en nombre de Dios y en nombre propio. La inspiración es esta moción divina de la inteligencia y de la voluntad del profeta. Si no percibimos el vínculo únicamente analógico entre las demás formas del discurso religioso y la forma profética entonces generalizamos unívocamente el concepto de inspiración extrahído del género profético y presumimos que Dios habló por los redactores de los libros santos como habló por los profetas. Entonces se dice que las Escrituras fueron escritas por el Espíritu Santo. Así tendemos a construir una teología uniforme del doble autor, divino y humano, teología donde Dios es puesto como causa principal y el escritor como causa instrumental. Pero mediante esta generalización no se hace justicia con rasgos de revelación que no se dejan reducir por sinonimia a la doble voz del profeta. El género narrativo nos invitó a desplazar sobre los acontecimientos relatados la luz revelante que procede de su valor fundador, de su función instituyente. El narrador es profeta en cuanto que los acontecimientos generadores de sentido son llevados al lenguaje. Un concepto menos subjetivo que el de inspiración se esboza de este modo. Asimismo, de la fuerza prescriptiva de la instrucción misma, de la capacidad iluminante del decir de sabiduría y de la cualidad del *pathos* lírico es de donde procede el matiz de revelación que adhiere a las otras formas de discurso religioso. Entonces la inspiración designa sólo analógicamente el advenir al lenguaje de esta fuerza prescriptiva, de esta capacidad iluminadora, de este *pathos* lírico. Sería psicologizar demasiado la revelación el rebajarla literalmente a la noción de escribir por dictado. Lo que mueve al escritor es la fuerza de las cosas dichas. Que la cosa pide ser dicha es lo que significa analógicamente la expresión del símbolo de Nicea: "Creo en el Espíritu Santo... que habló por los profetas". Pero no tenemos, al menos en Occidente, una teología apropiada que no psicologice al Espíritu Santo. Descubrir la dimensión objetiva de la revelación es contribuir indirectamente a esta teología no psicológica del Espíritu Santo que sería una *pneumatología* auténtica.

Permítaseme extraer una última consecuencia que nos llevará hasta el umbral de la reflexión filosófica que seguirá a continuación. Si hay algo que pueda decirse unívocamente de todas las formas analógicas de revelación ello consiste en el hecho de que la revelación, bajo ninguna de sus modalidades, se deja incluir en un saber ni dominar por él. Al respecto, su idea-límite es la idea de *secreto*. La idea de revelación es una idea con dos caras. El Dios que se muestra es un Dios oculto a quien pertenecen las cosas ocultas.

A la idea de revelación pertenece confesar que Dios está infinitamente por encima de los pensamientos y palabras del hombre, que nos dirige sin que comprendamos sus caminos, que el enigma del hombre oscurece por sí mismo hasta las claridades que Dios le comunica. Lo que se revela es también lo que se reserva. Al respecto el episodio de la zarza ardiente (Ex 3, 13-15) tiene un significado nuclear. Muy justamente la tradición denominó este episodio: revelación del *nombre* divino. Ahora bien, este nombre es precisamente *innominable*. En la medida en que conocer el nombre del dios era dominarlo en una invocación donde el dios se volvía cosa disponible el nombre confiado a Moisés es el del ser que el hombre no puede nombrar verdaderamente, es decir, no está a merced de su lenguaje. Moisés preguntó: "Pero si preguntan cuál es tu nombre ¿qué les responderé?". Dios entonces dijo a Moisés: "Yo soy el que soy". Y agregó: "He aquí en qué términos te dirigirás a los hijos de Israel: "yo soy" me envió a vosotros". Así el apelativo "Yahveh" –*Él es*– no es un nombre que define sino que significa el gesto de la liberación. El texto continúa, en efecto, en estos términos: "Dios dijo todavía a Moises: Tú hablarás así a los hijos de Israel: ¡Yahveh el Dios de vuestros padres, el Dios de Abrahám, de Isaac y de Jacob me envió a vosotros! ¡Es el nombre que llevaré siempre y con el cual me invocarán las generaciones futuras!". Así la revelación histórica –significada por los nombres de Abrahám, Isaac y Jacob– se aproxima al secreto del hombre en la misma medida en que el Dios oculto se anuncia como el sentido de los acontecimientos fundadores. Entre el secreto y la mostración está la revelación.

Yo se que la tradición interpreto el *Ehyéh asher ehyéh* en el sentido de un enunciado ontológico positivo después de la traducción de los Setenta: "Yo soy el que soy". Esta expresión, en lugar de proteger el secreto, abre a una noética afirmativa del ser absoluto de Dios que podrá ser transcrita en la ontología neo-platónica y agustiniana y, luego, en la metafísica aristotélica y tomista. Así, la teología del nombre podrá entrar en una onto-teología capaz de retomar y enmarcar la teleología de la historia en la que se sublima y racionaliza el sentido de la narración y de la profecía. La dialéctica del

Dios oculto que se muestra –dialéctica nuclear de la revelación– se disipa en el saber del ser y de la providencia. Decir que el Dios que se muestra es el Dios oculta es confesar, por el contrario, que la revelación jamás puede constituir un cuerpo de verdades que pueda esgrimir una institución. Por lo mismo, disipar la opacidad masiva del concepto de revelación es también destruir toda forma totalitaria de autoridad que pretendiera retener la verdad revelada. Mi primera exposición se acaba con este retorno al punto de partida.

II. La respuesta de una filosofía hermenéutica

Frente a la *reivindicación* que procede de un concepto de revelación tan diferenciado como el que acabo de presentar ¿cuál puede ser el trabajo de pensamiento de la filosofía? Reivindicación –*Anspruch*– puede significar dos cosas diferentes: *pretensión* indebida e inaceptable *oapelación* no coactiva. Yo quisiera entenderla en este segundo sentido. Pero esta inversión en el escuchar no puede producirse a no ser que la filosofía, en simetría con la crítica de un concepto opaco y autoritario de la revelación, proceda en su autocomprensión a una crítica de su propia *pretensión* que le hace entender la apelación como una pretensión adversa inaceptable. Si la pretensión inaceptable de la idea de revelación es la de un *sacrificium intellectus* o de una heteronomía total bajo el veredicto de un magisterio de instancia suprema, entonces la pretensión adversa de la filosofía es la de una total transparencia de lo verdadero y de una total autonomía del sujeto pensante. El enfrentamiento de estas dos pretensiones tiende a hacer infranqueable el foso cavado entre lo que se denomina "verdades de fe" y las "verdades de razón".

Quiero consagrarme a la crítica de esta doble pretensión de la filosofía pensando que, al final de esta crítica, la reivindicación indebida de la revelación pueda entenderse como apelación no coactiva.

Pero, antes de emprender esta crítica, permítaseme decir qué caminos no tomaré. Ante todo descarto de mi objetivo el proyecto de una teología racional que otros filósofos a los que respeto creen practicable. Si no busco reactualizar las pruebas de la existencia de Dios y si no inquiero acerca de la relación de concordancia o de subalternación que podría existir entre verdades de dos órdenes las razones de ello obedecen tanto a la interpretación antes dada de la revelación bíblica como a la idea que me hago de la filosofía. Mi primer estudio esencialmente tendió a remitir la idea de revelación a un nivel más originario que la teología, al nivel de su discurso fundamental. Este discurso se establece a ras de la experiencia y de la vida.

Luego, también, buscaré los rasgos de una verdad capaz de decirse en términos de manifestación y no de verificación en experiencias más fundamentales que toda articulación onto-teológica. También allí buscaré los rasgos de una autocomprensión donde el sujeto se haya desprendido de la arrogancia de la conciencia.

Son experiencias cardinales expresables por el lenguaje las que pueden entrar en resonancia o consonancia con los modos mismos de revelación que acceden al lenguaje por las expresiones más primitivas de la fe de Israel y del cristianismo primitivo. Ahora bien, esta homología no requiere para nada que la filosofía conozca a Dios. Me parece que la palabra "Dios" pertenece ante todo a las expresiones preteológicas de la fe. Dios es Aquel que es anunciado, invocado, interrogado, suplicado, agradecido. El término "Dios" hace circular el sentido entre todos estos modos de discurso pero, por escapar a cada uno de ellos, según la visión de la zarza ardiente, él constituye en cierto modo su punto de fuga.

Las experiencias de manifestación y de dependencia no necesitan, pues, referirse a Dios –todavía menos necesitan probar a Dios– para mantenerse en resonancia de los modos de experiencia y de expresión, los únicos que significan a Dios originariamente.

Pero hay otro camino que no tomaré: el dé un existencialismo de la miseria, donde la filosofía proporcionaría las cuestiones y la religión las respuestas. La apologética de la miseria satisface indudablemente las condiciones existenciales impuestas por el nivel de discursos donde nos situamos en la primera parte. Además ella tiene títulos de nobleza desde Pascal hasta Paul Tillich. Pero, por una parte, su carácter apologético es suspecto en cuanto tal: si Dios habla por los profetas la filosofía no debe justificar su palabra sino solamente destacar el horizonte de significación donde ella puede ser oída. Este trabajo no tiene nada de apologético. Por otra parte el recurso a la inquietud, a la carencia, no es menos suspecto. Bonhöffer ya dijo una vez todo lo que había que censurar del Dios tapa-huecos, tanto en el plano de explicación de las cosas como en el de la comprensión del hombre. Aun para quien no es marxista la filosofía de la miseria es la miseria de la filosofía.

Por eso prefiero volverme hacia algunas *estructuras de interpretación* de la experiencia humana para discernir allí rasgos a través de los cuales algo se deja comprender, desde siempre, por la idea de revelación en un sentido arreligioso de la palabra. Esta comprensión es la que puede entrar en consonancia con la apelación no coactiva de la revelación bíblica.

Mi análisis tendrá dos vertientes que corresponden a la pretensión de transparencia objetiva y a la pretensión de autonomía subjetiva del discur-

so filosófico. La primera vertiente mira hacia el espacio de manifestación de las cosas, la segunda mira hacia la comprensión que el hombre adquiere de sí mismo cuando se deja regir por las cosas manifestadas y dichas. Estas dos dimensiones del problema corresponden a las dos objeciones principales que se opusieron al principio mismo de la palabra revelada. Según la primera toda idea de revelación violenta la idea de verdad objetiva medida por el criterio de la verificación y de la falsificación empírica. De acuerdo a la segunda la idea de revelación atenta contra la autonomía del sujeto pensante inscrita en la idea de una conciencia dueña de sí misma. La doble meditación que propongo se dirige sucesivamente a la pretensión de transparencia sostenida por un concepto de verdad como adecuación y como verificación, y a la pretensión de autonomía, sostenida por el concepto de conciencia soberana.

Comienzo por el primer punto por una razón fundamental, a saber, que la conquista de un nuevo concepto de verdad como *manifestación* –y, en este sentido, como revelación–determina el reconocimiento de la verdadera *dependencia* del hombre que no es sinónimo de heteronomía. La elección de ese orden en la discusión es acorde con la crítica, hecha en la primera parte, del subjetivismo y del psicologismo engendrados por cierta inflación de la idea de inspiración. Yo decía entonces: al comienzo miremos más bien desde el lado de los acontecimientos que hacen historia o que urgen desde el porvenir inimnente, miremos a la cualidad objetiva de los sentimientos –del *pathos*– articulados por el himno. De la misma manera digo ahora: dejemos ser el espacio de manifestación de las cosas antes de regresar a la conciencia del sujeto pensante y hablante.

1. El mundo del texto y el ser nuevo

Mi primera investigación, sobre la vertiente que llamé espacio de manifestación de las cosas, se hará dentro de límites precisos. No hablaré de nuestra experiencia de estar en el mundo a partir de una fenomenología de la percepción, como en Husserl y Merleau-Ponty, ni tampoco a partir de una fenomenología del cuidado o preocupación como en el Heidegger de *Sein und Zeit*–aun cuando piense reecontrar a unos y otros a través de rodeo. Partiré francamente de la *manifestación del mundo por el texto y por la escritura.*

Este acercamiento puede parecer limitado en la medida en que pasa por el desfiladero de un hecho de cultura, el de las culturas del libro. Lo parecerá menos cuando hayamos comprendido la ampliación de nuestra experiencia de mundo resultante de esas culturas del libro. Pero sobre todo

cuando elegimos este ángulo de ataque nos ponemos inmediatamente en correspondencia con el hecho de que la reivindicación de la palabra revelada nos alcanza hoy a través de las escrituras a interpretar. Las religiones que apelan a Abraham –judaismo, cristianismo, Islam– son religiones del libro por motivos diversos y muy diferentes. Luego es apropiado interrogarse acerca de la función reveladora adjudicada a ciertas modalidades de escritura que colocaré bajo el título de la *Poética* en el sentido que diré oportunamente. En efecto es bajo la categoría de la *Poética* donde el análisis filosófico encuentra rasgos de revelación que pueden responder o corresponder al llamado no coaccionante de la revelación bíblica.

Para introducir esta idea de una función reveladora del discurso poético recordaré tres conceptos preparatorios sobre los cuales doy amplias explicaciones en mis trabajos de hermenéutica.

Primer concepto preparatorio, el de escritura misma; el fenómeno de la escritura es menoscabado cuando es reducido a la simple fijación material de la palabra viva. La escritura es una relación específica con las cosas dichas. Ella produce un discurso inmediatamente autónomo respecto de la intención del autor. En esta autonomía ya se contiene aquello que oportunamente llamaré, con H.G. Gadamer, la *cosa* del texto, sustraída del horizonte intencional finito del autor; dicho de otro modo, gracias a la escritura el mundo del *texto* puede hacer estallar el mundo del *autor*. Este distanciarse del autor tiene su paralelo en el receptor del texto. La autonomía del texto lo sustrae en no menor medida del horizonte finito de su primer destinatario.

Segundo concepto preparatorio: el de *obra*. Por ello entiendo el poner en forma el discurso mediante géneros literarios tales como la narración, la ficción, el ensayo, etc. Cuando producen el discurso como obra de tal género los códigos de composición asignan a las obras de discurso esa configuración única que llamamos estilo. Este poner en forma la obra concurre con el fenómeno de la escritura en la exteriorización y objetivación del texto en aquello que un crítico llamó un "icono verbal".

El tercer concepto preparatorio nos lleva en la misma dirección pero un poco más lejos: yo lo llamo el *mundo del texto*. Por ello entiendo que aquello que finalmente debe ser comprendido en un texto no es el autor y su presunta intención ni la estructura o las estructuras inmanentes en el texto sino la especie de mundo visualizado fuera del texto en calidad de referencia del texto. Al respecto es vana la alternativa entre la intención o la estructura. Porque la *referencia* del texto –aquello que llamo la *cosa* del texto o el *mundo* del texto– no es una cosa ni la otra. Intención o estructura designan el sentido mientras que el mundo del texto designa la referencia

del discurso, no lo *que* es dicho sino aquello *acerca de lo cual* se dice. Y la cosa del texto es el mundo que el texto despliega delante de él.

Sobre esta triple base –de la autonomía por la escritura, de la exteriorización por la obra y de la referencia a un mundo– yo edifico el análisis, central para nuestra discusión, de la función *reveladora* del discurso *poético.* Hasta ahora no introduje esta categoría, la cual no designa uno de los géneros literarios mencionados en la primera parte sino la totalidad de estos géneros –profético, narrativo, legislativo, sapiencial, hímnico– en cuanto que ejercen una función referencia) diferente de la función *descriptiva* del lenguaje ordinario y, sobre todo, del discurso científico. En este sentido hablaré de la función poética del discurso y no de un género poético o de un modo de discurso poético. Esta función se define precisamente como función referencial. ¿Qué función referencial?

En una primera aproximación la función poética marca la obliteración de la función referencial cuando, al menos, la identificamos con el poder de describir los objetos familiares de la percepción o los objetos cuyas medidas son determinadas solamente por la ciencia. La poesía es la suspensión de la función *descriptiva.* Ella no aumenta el conocimiento de los objetos. De ahí a decir que con la poesía el lenguaje refluye sobre sí mismo para celebrarse a sí mismo no hay sino un paso. Pero cuando decimos eso cedemos al prejuicio positivista según el cual solamente el conocimiento empírico es objetivo porque es verificable. No percibimos que de este modo se ratifique acríticamente cierto concepto de verdad definido por la *adecuación* a una realidad de objetos y sometido al criterio de la *verificación* empírica. No cabe duda de que el lenguaje, en su función poética, suprime esta referencia descriptiva del discurso y, con ella, el reino de la verdad-adecuación y la misma definición de la verdad mediante la verificación. Pero se trata de saber si esta suspensión o supresión de una función referencial de primer grado.no es la condición, totalmente negativa, para que sea liberada una función referencial más primitiva y más originaria que puede llamarse de segundo rango tan sólo porque el discurso de función *descriptiva* usurpó el primer rango en la vida cotidiana sustituida al respecto por la ciencia. Mi convicción más profunda es que solamente el lenguaje poético nos restituye una *pertenencia a* un orden de cosas que precede a nuestra capacidad de oponer estas cosas como objetos que enfrentan a un sujeto. En mi opinión, la función poética del discurso se ordena a que el fondo de pertenencia surja de las ruinas del discurso descriptivo. Una vez más, esta función no se identifica en modo alguno con la poesía en cuanto opuesta a la prosa y definida por cierta afinidad entre sentido, ritmo, imagen y sonido. Con R. Jakobson definiré la función poética de modo inicial-

mente negativo, como lo inverso de la función referencial entendida en sentido estrechamente descriptivo; luego, de modo positivo, la definiré como liberación de aquello que en otro trabajo llamo la referencia metafórica. En efecto, por ella no decimos lo que son las cosas sino como qué las vemos. Al respecto la paradoja extrema es la siguiente: cuanto más lejos el lenguaje avanza en la ficción, por ejemplo, cuando el poeta forja la fábula de la tragedia es cuando dice lo más verdadero porque redescribe la realidad demasiado sabida bajo los nuevos rasgos de la fábula. *Ficción y redescripción* van a la par en ésto. O, para hablar como Aristóteles en la *Poética*, el *mythos* es el camino de la verdadera *mimesis*, la cual no es imitación servil, copia o reflejo, sino trasposición, metamorfosis o, como sugeriría llamarlo, redescripción. Esta conjunción de la ficción y de la redescripción, del *mythos* y de la *mimesis*, constituye la función referencial a través de la cual intento definir la dimensión poética del lenguaje.

Esta función poética es la que, a su vez, encierra una dimensión de revelación en un sentido no religioso, no teísta, no bíblico de la palabra –pero capaz de entrar en consonancia con uno u otro de los aspectos de la revelación bíblica. ¿Cómo?

De la manera siguiente: ante todo la función poética recapitula en sí misma los tres conceptos preparatorios de la autonomía del texto, de la exterioridad de la obra y de la transcendencia del mundo del texto. Ya por estos tres rasgos se muestra un orden de cosas que no pertenece al autor ni al destinatario original. Pero a estos tres rasgos la función poética agrega el de la referencia desdoblada por la que emerge la Atlántida absorbida por nuestra trama de objetos sometidos al dominio de nuestra preocupación. Esta emergencia del suelo primordial de nuestra existencia, del horizonte originario de nuestro ser-ahí es la función *revelante* coextensiva con la función poética misma.

¿Por qué llamarla revelante? Porque gracias a todos los rasgos que ella recapitula y gracias a aquellos otros que ella aporta por sí misma, la función poética encarna un concepto de verdad que escapa a la definición por adecuación y a la criteriología de la falsificación y verificación. Aquí "verdad" no significa más verificación sino manifestación, es decir, dejar que sea aquello que se muestra. Aquello que se muestra es, cada vez, una proposición de mundo, de un mundo tal que pueda yo habitarlo para proyectar en él uno de mis posibles más propios. En este sentido de manifestación el lenguaje en su función poética es sede de una revelación.

Cuando así usamos la palabra "revelación" en un sentido no bíblico y hasta no religioso ¿cometemos un abuso de la palabra? No lo creo. Mediante el análisis del concepto bíblico de revelación nos hemos preparado para

un primer uso analógico del término. Y ahora hemos sido conducidos a una analogía de segundo grado. La analogía de primer grado quedaba asegurada por el papel del primer analogado, el discurso profético, con su implicación de otra voz, detrás de la voz del profeta. Este sentido del primer analogado se comunicaba por aproximación en la medida en que los demás modos de discurso podrían llamarse inspirados. Pero también habíamos percibido que esta analogía referida al discurso *princeps*, el de la profecía, no hacía justicia a un carácter poseído por los otros modos de discurso y, ante todo, por el discurso narrativo en el que la cosa dicha y contada, el acontecimiento generador de historia, accedía al lenguaje gracias a la narración. A este primado de la cosa dicha respecto de la inspiración del narrador reconduce el concepto filosófico de revelación mediante una segunda analogía que no es más la de la *inspiración* sino la de la *manifestación*.

Esta analogía invita a colocar las expresiones originarias de la fe bíblica bajo el signo de la función poética. No para privarlas de referente sino para colocarlas bajo la ley de la referencia desdoblada, característica de la función poética. Sí, el discurso religioso es poético en todos los sentidos dichos. Una escritura lo sustrae del horizonte finito de sus autores y de sus primeros destinatarios. El estilo de los grandes géneros literarios le da la exterioridad de una obra. La dirección referencial implícita en todo texto abre al libro a un mundo, el mundo bíblico o, más bien, a los mundos múltiples desplegados ante el libro por la narración, la profecía, la prescripción, la sabiduría, el himno. La proposición de mundo que, en el lenguaje bíblico, se llama mundo nuevo, nueva alianza, Reino de Dios, es la "cosa" del texto bíblico desplegada ante el texto. Finalmente y sobre todo, la "cosa" del texto bíblico es visualizada indirectamente, más allá de la suspensión del discurso descriptivo, didáctico, informativo. Y esta supresión de la referencia a los objetos de nuestra manipulación deja aparecer al mundo de nuestro arraigo originario. Finalmente, así como el mundo de los textos poéticos se abre camino a través de la ruina de los objetos intramundanos de la realidad cotidiana y de la ciencia del mismo modo el ser nuevo proyectado por el texto bíblico se abre camino a través del mundo de la experiencia ordinaria y a pesar de lo cerrado de esta experiencia. La potencia de proyección de este mundo es una potencia de ruptura y de apertura.

Así es el sentido areligioso de la revelación el que nos ayuda a restaurar el concepto de revelación bíblica en toda su dignidad. El nos libera de las interpretaciones psicologizantes de la inspiración de las escrituras, en el sentido de una palabra insuflada en los oídos de un escritor. Si pode-

mos llamar revelada a la Biblia ello debe decirse de la "cosa" dicha por ella, del ser nuevo que ella despliega. La revelación es un rasgo del mundo bíblico.

Pero si el sentido arreligioso de la revelación posee semejante valor correctivo no por ello incluye el sentido religioso. Tan solo permanece homólogo de éste. De los caracteres generales de la función poética nada permite derivar el rasgo específico del lenguaje religioso, a saber, que el referente "Dios" circule por la profecía, el relato, la prescripción, la sabiduría, el salmo, coordinando estos discursos diversos y parciales y dándoles un punto de fuga, un indice de no completicidad. La hermenéutica bíblica es sucesivamente una hermenéutica regional dentro de una hermenéutica general y una hermenéutica única que asocia la hermenéutica filosófica como *órganon* propio. Ella es un caso particular en cuanto que la Biblia es uno de los grandes poemas de la existencia. Ella es un caso único porque todos los discursos parciales son referidos al Nombre que es el punto de interpretación y la caja vacía de todos nuestros discursos acerca de Dios en el nombre del Innominable. Tal es la paradojal homología que la categoría de *mundo de la obra* establece entre la revelación en el sentido poético general y la revelación en el sentido específicamente bíblico.

2. La reflexión mediata y el testimonio

Ahora es lícito regresar a la segunda pretensión que la filosofía opone a la verdad revelada. Es la pretensión de autonomía. Ella se apoya sobre el concepto de un sujeto dueño de sus pensamientos. La idea de una conciencia que se establece instaurando sus contenidos constituye indudablemente la resistencia mejor atrincherada a toda idea de revelación, no solamente en el sentido específico de las religiones del Libro, sino también en el sentido amplio y englobante que hemos conectado con la función poética de la palabra.

Aquí, en la segunda vertiente de nuestro análisis, procederé como en la primera vertiente. En lugar de enfocar la cuestión de la autonomía de conciencia desde el ángulo más general trataré de centrar el debate en una categoría maestra de la auto-comprensión, susceptible de corresponder a uno de los rasgos mayores de la idea de revelación, valorado por el análisis del discurso bíblico. Esta categoría maestra ocupará un lugar equivalente al de la palabra poética reveladora dentro de la vertiente "objetiva" del discurso filosófico. La categoría que me pareció significar mejor la autoimplicación del sujeto en su discurso es la de *testimonio*. Aparte del hecho de tener correspondencia con el lado de la idea de revelación ella es la más

apropiada para hacer entender lo que podría ser un sujeto pensante formado y conformado por la misma palabra poética.

Pero antes de emprender una reflexión propiamente filosófica sobre la categoría de testimonio recordaré, también aquí, algunos conceptos preparatorios sobre los cuales he dado, igualmente, amplias explicaciones en mis trabajos de hermenéutica.

Primer concepto preparatorio: el del *cogito* mediatizado por un universo de signos. Sin hacer intervenir todavía la mediación por el texto, por la obra escrita, quisiera recordar en los términos más generales la dependencia inicial en la que se mantiene un sujeto que no dispone, como lo pretende Descartes, de una intuición inmediata de su existencia y de su esencia como pensamiento. Desde la *Simbólica del mal yo* había percibido esta debilidad constitutiva del *cogito* salido de Descartes: para penetrar el secreto de la voluntad mala hay que tomar el rodeo de una semántica y de una exégesis aplicadas a los símbolos y a los mitos en los que se ha sedimentado la experiencia milenaria de la confesión del mal. Pero es con el *Ensayo sobre Freud cuando rompí decisivamente con las ilusiones de* una conciencia como punto cierto de la reflexión. El caso de la simbólica del mal no es una excepción tributaria del carácter tenebroso de la experiencia del mal. Toda reflexión es mediata. No hay auto-conciencia inmediata. En ese momento yo decía que la primera verdad, la del *yo pienso luego soy,* "sigue siendo tan abstracta y vacía como invencible; ella necesita ser 'mediatizada' por las representaciones, acciones, obras e instituciones que la objetivan; en los objetos en el sentido más amplio de la palabra es donde el *Ego* debe perderse y encontrarse. Podemos decir en un sentido un tanto paradojal que una filosofía de la reflexión no es una filosofía de la conciencia si por conciencia entendemos la autoconciencia inmediata (*De l'Interpretation. Essai sur Freud,* p.51). Adoptando el lenguaje de Nabert, tal como lo seguiré haciendo en el análisis del testimonio, yo definía la reflexión como "la apropiación de nuestro esfuerzo para existir y de nuestro deseo de ser a través de las obras que atestiguan este esfuerzo y este deseo" (p.54). *Yo* también incluía el testimonio en la estructura de la reflexión sin medir todavía la importancia de esta implicación. Al menos yo había percibido "que la posición de este esfuerzo o de este deseo no solamente está privada de toda intuición sino que no es atestiguada sino por obras cuyo significado permanece dudoso y revocable" (*ibid.*). Por eso mismo la reflexión debía convertirse en interpretación, es decir, "incluir los resultados, métodos y presupuestos de todas las ciencias que tratan de descifrar e interpretar los signos del hombre" (*ibid.*).

Segundo concepto preparatorio: el de *pertenencia,* concepto que tomo de Hans-Georg Gadamer en *Verdad y método.* La conquista de este concepto ha señalado, para mí, el desenlace de un difícil combate con el idealismo husserliano que todavía no había sido entablado por la confesión precedente del carácter mediato de la reflexión. Todavía me hacía falta cuestionar el ideal de cientificidad reivindicado por Husserl con el sentido de una "justificación última" y de una "autofundación" de la conciencia trascendental, y tenía que descubrir en la condición ontológica *finita* de la autocomprensión el límite insuperable de este ideal de cientificidad. Todo ensayo de justificación y fundación tiene como condición última el estar precedido desde siempre por una relación que lo sostiene. "¿Diremos que es una relación con el objeto? Precisamente no. Aquello que la hermenéutica cuestiona primeramente es el haber inscrito su inmenso e insuperable descubrimiento de la intencionalidad en una conceptualidad que debilita su alcance, a saber, la relación sujeto-objeto... La declaración de la hermenéutica se hace para decir que la problemática de la objetividad presupone, como anterior a ella, una relación de inclusión que engloba al sujeto pretendidamente autónomo y al objeto pretendidamente adverso. Esta relación inclusiva y englobante es lo que aquí llamo pertenencia" (cf. *Phénomenologie et herméneutique,* en *Man and world,* t. 7 1974, pp. 223-253). Lo que así es minado subterraneamente es el primado de esta reflexión que, en un primer momento, todavía quedaba resguardada de la critica de las ilusiones de la conciencia. La reflexión no desaparece. Eso no tendría ningún sentido. Pero su estatuto es siempre el de ser "reflexión segunda", para hablar como Gabriel Marcel. Ella corresponde al *distanciamiento* sin el cual ni siquiera tomaríamos conciencia de pertenecer a un mundo, a una cultura, a una tradición. Ella es la instancia crítica ligada originariamente a la conciencia de pertenencial instancia que confiere a esta conciencia su carácter propiamente histórico. Porque aun una tradición no se vuelve real sino bajo la condición de una distancia que distingue la pertenencia propia de un ser humano de la simple inclusión de una cosa como parte en un todo. Pero la reflexión nunca es primera, nunca es constituyente: ella sobreviene como una "crisis" en el seno de una experiencia que nos sostiene y que nos constituye propiamente en sujetos de esta experiencia.

El tercer concepto preparatorio se percibe en la prolongación de esta dialéctica de pertenencia y de distanciamiento. El precisa el modo de nuestra pertenencia en una cultura como la nuestra donde los signos son textos, es decir, escrituras y obras que pertenecen a géneros literarios distintos. El tercer concepto corresponde, en el orden "subjetivo", al de mundo del texto en el orden "objetivo". Se recordará nuestra insistencia en que la

tarea hermenéutica no se definiera más a partir de la intención del autor, supuestamente oculta detrás del texto, sino a partir de la cualidad de ser-en-el-mundo desplegada ante el texto, como la referencia de este texto. El concepto "subjetivo" que corresponde al de mundo del texto es el concepto de la apropiación. Por ello entiendo el acto de *comprenderse a si mismo ante el texto.* Este acto es la exacta contrapartida de la autonomía de lo escrito y de la exteriorización de la obra. No pretende en modo alguno igualar el lector a la genialidad del autor. Porque no responde al autor sino al sentido y a la referencia de la obra. Lo que se le enfrenta es la "cosa" del texto, el mundo de la obra.

Este tercer concepto preparatorio señala la última derrota de la pretensión de la conciencia de erigirse en medida de sentido. Comprenderse ante el texto no es "imponerle su propia capacidad finita de comprender sino exponerse al texto y recibir de él un sí mismo más vasto que sería la proposición de existencia que responde de la manera más apropiada a la proposición de mundo. La comprensión es, entonces, todo lo contrario de una constitución cuya clave tendría el sujeto. Al respecto seria más justo decir que el sí *mismo* está constituído por la ' cosa" del texto" *(La fonction herméneutique de la distantiation,* p. 214).

Ustedes me dirán: ¿En que sentido son preparatorios estos tres conceptos de reflexión mediata, de pertenencia o reflexión segunda y de apropiación en cuanto autocomprensión delante del texto? En cuanto que ellos operan en un plano puramente epistemológico y hasta metodológico la *desposesión de la conciencia* en cuanto a su pretensión de constituir todo significado desde si misma y en sí misma. Esta desposesión es operada en el terreno mismo de las ciencias históricas y hermenéuticas, en el corazón mismo de la problemática de la comprensión, allí donde la tradición de la hermenéutica romántica había creído instaurar el reino de la subjetividad. La desposesión de la conciencia es, finalmente, la última consecuencia de una crítica de la hermenéutica romántica en cuyo término el concepto de *mundo de la obra ocupó* el lugar que tenía el concepto de *intención del autor.*

Tal vez comience a percibirse que la pretensión de la conciencia de constituirse a si misma es el obstáculo más formidable de la idea de revelación. Al respecto el idealismo trascendental de un Husserl contiene en potencia las mismas consecuencias ateístas que el idealismo de la conciencia de un Feuerbach. En efecto, si la conciencia *se* pone a sí misma entonces ella debe ser el "sujeto", mientras que lo divino debe ser el "predicado" y el hecho de que Dios sea proyectado como el "sujeto" ficticio cuyo "predicado" es lo humano no puede ocurrir sino en virtud de una alienación subsiguiente de este poder creador. El movimiento de la hermenéutica que aca-

bo de trazar opera una conversión diametralmente opuesta a la de Feuerbach. Allí donde la conciencia se afirma como origen del sentido es donde la hermenéutica opera la "desposesión" de esta pretensión. Esta "desposesión" –hay que decirlo– es lo inverso de la crítica de la alienación hecha por Feuerbach.

Pero semejante consecuencia tan sólo puede ser anticipada y entrevista si partimos de la única base de una hermenéutica donde la autocomprensión se reduce a ser la réplica de nociones tan estrechamente "literarias" como las de texto, de obra y de mundo de la obra. La función de la categoría de testimonio –categoría maestra de esta segunda fase de nuestra encuesta filosófica– consiste precisamente en desmantelar ulteriormente la fortaleza de la conciencia. Ella introduce la dimensión de *contingencia histórica* que le falta a la noción de mundo de la obra, noción voluntariamente ahistórica o transhistórica. Ella choca frontalmente con un carácter fundamental de la idea de autonomía, a saber, el de no hacer depender el itinerario interior de la conciencia de la contingencia de acontecimientos exteriores a ésta. En efecto, en el *Essai sur le mal* (p.148), Nabert preguntaba: "(Tenemos el derecho de dotar de un carácter absoluto a un momento de la historia?". Recordamos quetambién eso era lo que escandalizaba a Jaspers en el fenómeno de la religión. Según él la "fe filosófica" debía eliminar la arbitrariedad de privilegiar tal momento de la historia espiritual de la humanidad. Por lo tanto este rechazo de la contigencia histórica constituye una de las defensas mejor atrincheradas de la reivindicación de autonomía. Este rechazo es lo que quiere enfrentar una meditación sobre la categoría de testimonio.

Pocos filósofos, que yo sepa, han tratado de integrar la categoría de testimonio dentro de la reflexión filosófica. La mayoría la han ignorado o la han abandonado al orden de la fe. Hay una sola excepción: Jean Nabert en el *Désir de Dieu*. Inspirandome libremente en él yo quisiera mostrar cómo esta categoría regula la desposesión de la conciencia, su soltar la presa, y cómo ella, en la vertiente "subjetiva" de la hermenéutica de la revelación, ocupa una posición estratégica similar a la categoría de lo *poético* en su vertiente "objetiva".

El recurso al testimonio interviene en una filosofía de la reflexión en el momento en que ésta renuncia a la pretensión de la conciencia de constituirse a sí misma. Así Jean Nabert encontraba el testimonio en este punto de su itinerario en donde la reflexión concreta se esfuerza en alcanzar aquello que él llama la afirmación originaria que me constituye a mí más que lo que yo la constituyo a ella. En *L'herméneutique du temoignage*, yo decía que esta "afirmación originaria" tiene todos los caracteres de una afirmación

absoluta de lo absoluto pero que no podría ir más allá de un acto puramente interior, incapaz de expresarse hacia afuera o de mantenerse por dentro; la afirmación originaria tiene algo de indefinidamente inaugural y no concierne sino a la idea que el yo se hace de si mismo. Para una filosofía reflexiva esta afirmación originaria no es experiencia en modo alguno; aun cuando sea numéricamente idéntica a la conciencia real de cada uno ella es el acto que lleva a cabo la negación de las limitaciones que afectan el destino individual. Ella es un *despojar*" (p.36).

En un sentido este despojar pertenece todavía al orden de la reflexión. Es un acto simultáneamente ético y especulativo. Lleva a renunciar, no solamente a los objetos empíricos ordenados por el entendimiento sino también a los objetos transcendentes de la metafísica que todavía podrían apoyar el pensar de lo incondicionado. Este *despojar* asume, pues, la meditación kantiana acerca de la ilusión trascendental, según la *Dialéctica* de la primera *Crítica*. También podría expresarse en el lenguaje de las *Enéadas* cuando Plotino exclama: *Aphelé panta* –"Borra todo".

Ahora bien, este movimiento de despojo es precisamente el que hace que la reflexión salga al encuentro de signos contingentes del absoluto que éste, en su generosidad, hace aparecer. Este reconocimiento ya no puede ser kantiano (ni plotiniano, sin duda). Porque el kantismo nos inclinaría más bien a buscar en *ejemplos* o en *símbolos* y no en *testimonios* los lineamientos de una *experiencia* de lo absoluto. Pero en el ejemplo el caso se borra ante la regla, la persona ante la ley. En lugar de la afirmación originaria impera una abstracción, la de la norma. Ahora bien, el encuentro del mal en la experiencia de lo injustificable no nos permite más acordar nuestra veneración a la sublimidad del orden moral. De esta veneración misma lo injustificable nos obliga a despojarnos. El camino hacia la afirmación originaria no puede reabrirse sino por acontecimientos, actos y personas que atestiguarían que lo injustificable es superado aquí y ahora. En cuanto al símbolo, éste no es menos débil que el ejemplo respecto de lo injustificable. Su riqueza inagotable de sentido le da indudablemente una consistencia que le falta al ejemplo. Pero su historicidad se disipa muy pronto en significaciones demasiado ideales, según el antojo del trabajo de la interpretación. Solamente "el testimonio siempre singular confiere la sanción de realidad a ideas, ideales, maneras de ser que el símbolo nos dibuja y nos descubre solamente como nuestros posibles más propios" (*ibid.*, p. 37).

Así el testimonio, de una manera mejor que el ejemplo o el símbolo, coloca a la reflexión ante la paradoja convertida en escándalo por la pretensión de la conciencia, a saber, que un momento de la historia esté revestido de un carácter absoluto. Esta paradoja deja de ser un escándalo desde

el momento en que el movimiento totalmente interior de despojo y de desposesión de la conciencia acepte ser conducido y regulado por la interpretación de signos exteriores que el absoluto da de sí mismo. La hermenéutica del testimonio consiste enteramente en la convergencia de estos dos movimientos, de estas dos exégesis, la exégesis de sí mismo y la de los signos exteriores.

Por un lado el testimonio se presta a ser recobrado en el interior de la reflexión gracias a muchos rasgos dialécticos que suscitan y reclaman esta recuperación reflexiva.

Primeramente el testimonio propone la dialéctica de su objeto mismo que es simultáneamente acontecimiento y sentido, tal como lo evocábamos en la primera parte de esta exposición respecto de la narración de los acontecimientos fundadores de la historia de Israel. Para la confesión de fe hebraica el acontecimiento y su sentido coinciden inmediatamente. Este momento es precisamente aquel que Hegel llama momento de la religión absoluta o revelada (manifestada). Pero este momento de fusión entre acontecimiento y sentido se desvanece. Su aparecer es simultáneamente su desaparecer. Recordamos las páginas admirables de Hegel sobre la tumba vacía y la búsqueda vana de las Cruzadas. Luego se dibuja una escisión que genera una mediación indefinida de lo inmediato. Es así que por primera vez la interpretación es requerida por el testimonio mismo.

Ella es requerida una segunda vez por la actividad crítica que el testimonio suscita. Un testimonio puede ser verdadero o falso. Luego debe ser comprobado. Este lazo estrecho entre testimonio y proceso no es suprimido cuando el testimonio es transferido del tribunal al nivel de la reflexión. La dimensión judicial del testimonio cobra allí, por el contrario, todo su relieve: "Siempre hay que dirimir entre el testimonio falso y el verídico... No hay manifestación de lo absoluto sin la crisis del falso testimonio, sin la decisión que dirime entre el signo y el ídolo" (p.55). Este papel del juicio tendrá oportunamente su contrapartida en el movimiento por el cual la reflexión replica a la crítica del testimonio y que Nabert llamaba la criteriología de lo divino.

Finalmente el testimonio exige la interpretación por una dialéctica más fundamental todavía, la dialéctica del testigo y de las cosas vistas. En efecto, por un lado el testimonio procede de las cosas vistas. Ser testigo es haber asistido y atestiguar lo visto. Por otro lado el testimonio puede distanciarse de lo visto hasta el punto de concentrarse en la cualidad de un acto, de una obra, de una vida que, en sí misma, es signo de lo absoluto. En este segundo sentido que es complementario del primero ser testigo ya no es más "atestiguar que..." sino "dar testimonio en favor de..."

Esta última expresión deja entender que el testigo puede involucrarse en su testimonio hasta el punto en que éste se vuelve el comprobante por excelencia de su convicción. Cuando este comprobante tiene como precio la vida el testigo cambia de nombre: se llama mártir. Pero en griego *mártys* es testigo. Sé muy bien que el argumento del martirio es suspecto, una causa que tiene mártires no es necesariamente justa. Pero el martirio no es precisamente un argumento ni una prueba. Es un comprobante, una situación-límite. Un hombre se convierte en mártir porque es ante todo un testigo.

Pero esta proximidad entre testigo y mártir no deja de tener efecto en el sentido mismo del testimonio. El sentido puramente jurídico vacila. En un proceso el testigo goza de impunidad. Solamente el acusado arriesga su vida. He aquí que el testigo pasa a ser el acusado y que el justo debe morir. En ese momento se eleva un gran arquetipo histórico: el servidor sufriente, el justo perseguido, Sócrates, Jesús... Este compromiso, este riesgo asumido por el testigo hacen que el testimonio sea algo más y sea otra cosa que una simple narración de cosas vistas, el testimonio es también el compromiso de un corazón puro y un compromiso hasta la muerte. Pertenece al destino trágico de la verdad.

Este destino trágico de la verdad exterior a nosotros y existente en una historia totalmente contingente es lo que puede acompañar el movimiento de despojo por el que la reflexión se desprende de las ilusiones de la conciencia soberana. Ella lo hace interiorizando la dialéctica del testimonio cuya huella recoge en la contingencia de la historia. Los tres momentos dialécticos del testimonio –acontecimiento y sentido, proceso del falso testimonio, testimonio de lo visto y testimonio de la vida– encuentran su eco y resonancia en el movimiento de una reflexión que renuncia al dominar de la conciencia.

¿Dialéctica del acontecimiento y del sentido? Es toda una estructura de la autocomprensión la que aquí se declara y la que nos manda renunciar a la idea de autoconstitución de la conciencia en una temporalidad puramente inmanente: existimos porque somos llevados por acontecimientos que nos *ocurren* en el sentido fuerte de la palabra: tales encuentros enteramente fortuitos, tales dramas, tales dichas, tales desdichas que, como dijimos, han cambiado el curso de nuestra existencia. La tarea de comprendernos a través de ellos es la tarea de transformar elazar en destino. El acontecimiento es nuestro dueño. Aquí en la existencia de cada uno de nosotros ocurre lo mismo que en las comunidades a las que pertenecemos: dependemos absolutamente de ciertos acontecimientos fundadores. No se trata de acontecimientos que pasan sino de acontecimientos que duran y

que en si mismos son acontecimientos-signos. Comprendernos es seguir atestiguándolos, dando testimonio de ellos.

¿Dialéctica del verdadero y del falso testimonio? Pero este proceso tiene su réplica de parte de la reflexión en aquello que Nabert llamaba criteriología de lo divino y que él emparejaba precisamente con el examen del testimonio. Para una conciencia finita como la nuestra la apropiación no puede ser sino un acto *crítico*. No hay intuición unitiva ni saber absoluto en el que la conciencia fuera simultáneamente consciente del absoluto y de si misma. Nosotros nos formamos una cierta idea de lo divino cuando filtramos o cribamos los *predicados* que nos parecen más dignos de significarlo. Este cribaje tiene la forma de un proceso. Se entiende el por qué? discernir los predicados de lo divino es seguir el camino que los medievales llamaban camino de eminencia. Ahora bien, ¿cómo llevariamos hasta el extremo una idea de la justicia o de la bondad a no ser conformando nuestro juicio de eminencia con el testimonio dado fuera de nosotros en la historia mediante la palabra, la acción y la vida de algunos seres excepcionales –no necesariamente célebres– que atestiguan por su excelencia ese mismo camino de eminencia que la reflexión trata de reproducir en si misma y para si misma? Entonces se evidencia que los dos procesos y juicios se entrecruzan, descalificamos a los falsos testigos formando los predicados de lo divino y reconociendo a los falsos testigos identificamos los predicados de lo divino. Este bello círculo hermenéutico es la ley de una autocomprensión.

Pero la tercera dialéctica del testimonio histórico es la más significativa para una autocomprensión que trata de reproducir su movimiento en sf misma. Decíamos que el testigo de lo visto se convierte en el límite, en el mártir de la verdad. Es aquí en donde la reflexión debe reconocer su desigualdad respecto del *paradigma histórico* de su movimiento de despojo si es que ella no quiere abusar de las palabras y volverse radicalmente mentirosa. Empleamos grandes palabras: *epoché*, distancia reflexiva, despojo. Con ellas indicamos la dirección de un movimiento en lugar de significarlo, un movimiento que simplemente "marcamos" con la expresión "despojo de la conciencia soberana". Sería necesario que la filosofía interiorizara lo que se dice en la palabra del Evangelio: "Quien quiera salvar su vida la perderá". Transpuesto en el régimen de la reflexión eso significa: "Quien quiera ponerse como conciencia constituyente, perderá su destino". Ahora bien, esta renuncia a la conciencia soberana no puede ser producida por la reflexión sin que se contradiga a sí misma. Esta no puede producirla sin confesar su entera dependencia respecto de las manifestaciones históricas de lo divino. También Nabert expresaba esta dependencia en términos de complementariedad: "Por la aprehensión de lo divino –decía en el *Désir de Dieu*– el

despojo esencial a la experiencia mística y la conexión de lo divino con una manifestación histórica son mutuamente complementarios. Gracias al primero la captación de lo divino tiende a confundirse con el avanzar la reflexión por la sola ascesis de la conciencia filosófica; gracias a la segunda lo divino se inscribe en la historia por un testimonio cuyo sentido jamás acaba de ser agotado por la conciencia" (p.267). Algunas páginas después anotaba: "Necesidad de demostrar la idea esencial de una correspondencia fundada entre la afirmación histórica del absoluto y los grados por los cuales pasa una conciencia que se eleva y transforma para una afirmación originaria..." (p.279). Por mi parte subrayaré el carácter no recíproco de esta complementariedad en la medida en que la iniciativa pertenece al testimonio histórico.

Para dar cuenta de esta anterioridad del testimonio histórico respecto de la autoconciencia recurriría preferentemente a la descripción que hace Kant de las "Ideas estéticas" en la *Crítica de la facultad de juzgar* (p.49). Recordamos en qué circunstancias Kant recurrió a este tema. En el momento de dar cuenta de las producciones estéticas del genio él invoca este poder de la imaginación, de presentar" *(Darstellung)* las Ideas de la razón de las que no tenemos concepto. Por esta representación la imaginación "da mucho qué pensar *(viel zu denken)* sin que pueda adecuársele un pensar determinado, es decir, un concepto, y sin que, en consecuencia, una lengua pueda expresarlo completamente y hacerlo inteligible" (A 190). Aquello que la imaginación confiere así al pensar este poder del *pensar más*[1].

El testimonio histórico posee la misma estructura y función. También él es una "presentación", una "exhibición" *(Darstellung)* de aquello que para la reflexión sigue siendo una Idea, a saber, la idea de un despojo tal que en él afirmamos un orden exento de las servidumbres de las que no puede librarse la existencia finita. La relación kantiana entre la Idea y su "presentación" estética expresa bien el tipo de relación que tratamos de formular entre la afirmación originaria –que exigiría una imposible *mediación total* entre la autoconciencia y su experiencia simbólica– y su presentación histórica en testimonios cuyo sentido jamás habremos acabado de agotar.

Tal es la dependencia sin heteronomía de la reflexión respecto de testimonios exteriores a la conciencia. Esta dependencia es la que da al filósofo una idea de la revelación. Así como ocurría antes con la experiencia poética, con la vertiente "objetiva" de la idea de la revelación, también ahora la experiencia del testimonio, en su vertiente "subjetiva", no puede hacer otra cosa que liberar el horizonte para una experiencia específicamente religiosa y bíblica de la revelación sin que esta experiencia pueda derivarse algu-

na vez de categorías puramente filosóficas de la verdad como manifestación y de la reflexión como testimonio.

Permítaseme concluir con esta expresión de dependencia sin heteronomía. En el final de esta meditación preguntaría: ¿Por qué nos cuesta tanto concebir una dependencia sin heteronomía? ¿Acaso ello no se debe al hecho de que pensamos demasiado en una voluntad que se somete y no tanto en una imaginación que se abre? A partir de esta cuestión es posible percibir la línea de convergencia de las dos vertientes de nuestra investigación. Porque ¿a qué se dirigen el poema del Éxodo y el poema de la Resurección evocados en la primera vertiente sino a nuestra imaginación más bien que a nuestra obediencia? ¿Y a quién sino a nuestra imaginación se dirige el testimonio histórico que nuestra reflexión quisiera interiorizar? Si comprenderse es comprenderse ante el texto, ¿entonces no hay que decir que la comprensión del lector es puesta en suspenso, irrealizada, potencializada con el mismo derecho que el mismo mundo metamorfoseado por el poema? Si ello es así, entonces hay que decir que la imaginación es aquella parte de nosotros que responde al texto en cuanto Poema y que es la única que puede salir al encuentro de la revelación, no más como una pretensión inaceptable sino como un llamado no coactivo.

Notas

[1] Citemos además: "Cuando bajo un concepto colocamos una representación de la imaginación que pertenece a su presentación pero que por sí misma da qué pensar más que aquello que puede ser comprendido en un concepto determinado y que, por tanto, amplía estética e ilimitadamente al concepto, entonces la imaginación es creadora, y pone en movimiento la facultad de las ideas intelectuales (la razón) a fin de pensar, a propósito de una representación, mucho más que aquello que puede ser captado en ella y claramente concebido (lo cual es, en verdad, propiedad del concepto del objeto)". (Kant, *Kritik der Urteilskraft A* 192).

Capítulo VI

El mal: Un desafío a la filosofía y a la teología

Los más grandes pensadores en filosofía y en teología concuerdan en reconocer, a veces con grandes gemidos, que sus respectivas disciplinas encuentran en el mal un *desafío* incomparable.Lo importante no es esta confesión sino la manera cómo es recibido el desafío o el mismo fracaso: como una invitación a pensar menos o como una provocación a pensar más o a pensar de otro modo.

Lo cuestionado por el problema es un modo de pensar sometido a la exigencia de coherencia lógica, es decir, de no-contradicción y, a la vez, de totalidad sistemática. Esta manera de pensar predomina en los ensayos de teodicea en el sentido técnico de la palabra; por más diversos que sean en sus respuesta ellos concuerdan en definir el problema en términos afines, como los siguientes: estas tres proposiciones, a saber, "Dios es omnipotente", "Dios es absolutamente bueno", "el mal, sin embargo, existe" ¿cómo pueden ser afirmadas conjuntamente? En este caso la teodicea aparece como un combate en favor de la coherencia, para responder a los que objetan que solamente dos de esas proposiciones son compatibles y que nunca lo son las tres a la vez. Jamás es cuestionado lo que presupone la manera de plantear el problema, a saber, la misma forma proposicional en la que se expresan los términos del problema y la regla de coherencia que debería ser satisfecha por la solución.

En efecto, no se advierte que estas proposiciones expresan un estado "ontoteológico" del pensar que, bajo la condición de una fusión entre el lenguaje confesional de la religión y un discurso acerca del origen radical de todas las cosas, ha sido alcanzado tan sólo en un estadio avanzado de la especulación, en la época de la metafísica prekantiana, como lo demuestra

* Conferencia en la Facultad de Teología de la Universidad de Lausanne (1985). Traducción: Ricardo Ferrara.

acabadamente la *Teodicea* de Leibniz. Tampoco se advierte que la tarea de *pensar* –sí, de pensar a *Dios* y de pensar el *mal* frente a Dios– puede no quedar agotada por nuestros razonamientos conformes con la no-contradicción y con nuestra inclinación hacia la totalización sistemática.

Para mostrar el carácter limitado y relativo de la posición del problema en el cuadro argumentativo de la teodicea importa, ante todo, medir la amplitud y la complejidad del problema con los recursos de una fenomenología de la experiencia del mal; luego hay que distinguir los niveles discursivos recorridos por la especulación acerca del origen y de la razón de ser del mal; finalmente se debe vincular el trabajo de pensamiento suscitado por el enigma del mal con las respuestas pertenecientes a la acción y al sentimiento.

I. La experiencia del mal: entre el reproche y la lamentación

Lo que constituye todo el enigma del mal es, al menos en la tradición del Occidente judeo-cristiano, el comprender con un mismo término fenómenos tan dispares, en una primera aproximación, como el *pecado,* el *sufrimiento* y la *muerte.* Hasta puede decirse que la cuestión del mal se distingue de la cuestión del pecado y de la culpabilidad en la medida en que el sufrimiento es mantenido como término de referencia. Por consiguiente hay que insistir en la disparidad de principio entre el mal *cometido y* el mal *sufrido* antes de decir aquello que, en el fenómeno de ambos males, apunta en la dirección de una enigmática profundidad común.

En el rigor del término el mal moral –el pecado en lenguaje religioso– designa aquello que convierte a la acción humana en objeto de imputación, de acusación y de reprobación. La imputación consiste en asignar a un sujeto responsable una acción susceptible de apreciación moral. La acusación caracteriza la acción misma como violación del código éticodominante en la comunidad considerada. La reprobación designa el juicio condenatorio en virtud del cual el autor de la acción es declarado culpable y merece ser castigado. Aquí es donde el mal moral interfiere con el sufrimiento, en la medida en que el castigo es un sufrimiento infligido.

Tomado igualmente en su sentido riguroso el sufrimiento se distingue del pecado por rasgos contrarios. Frente a la imputación que centra el mal moral en un agente responsable el sufrimiento subraya su carácter esencialmente pasivo: nosotros no hicimos que ocurriera sino que él nos afectó. De allí proviene la sorprendente variedad de sus causas: adversidad de la naturaleza física, enfermedades y debilidades del cuerpo y del espíritu, aflicción producida por la muerte de seres queridos, sentimiento de indignidad

personal, etc. En oposición a la acusación que denuncia una desviación moral el sufrimiento se caracteriza como el contrario puro del placer, como el no-placer, es decir, como disminución de nuestra integridad física, psíquica, espiritual. Finalmente y sobre todo el sufrimiento opone a la reprobación la lamentación; porque si la falta hace culpable al hombre el sufrimiento lo hace víctima: eso es lo que reclama la lamentación.

Si eso es así ¿qué es aquello que, a pesar de esta irrecusable polaridad, invita a la filosofía y a la teología a pensar el mal como raíz común del pecado y del sufrimiento? Es, ante todo, el extraordinario enredo de estos dos fenómenos. Por una parte el castigo es un sufrimiento físico y moral añadido al mal moral, trátese de castigo corporal, de privación de libertad, de vergüenza, de remordimiento; por lo cual la misma culpabilidad es llamada *pena,* término que abarca la fractura entre el mal cometido y el mal padecido. Por otra parte, una causa principal de sufrimiento es la violencia que el hombre ejerce sobre el hombre: en verdad hacer mal es siempre, directa o indirectamente, perjudicar a otro y, por tanto, hacerlo sufrir; en su estructura relacional –dialógica– el mal cometido por uno encuentra su réplica en el mal padecido por el otro; en este punto mayor de intersección es donde se agudiza más el grito de la lamentación, cuando el hombre se siente víctima de la maldad del hombre; de ello dan testimonio tanto los Salmos de David como el análisis de Marx acerca de la alienación resultante de la reducción del hombre al estado de mercancía.

Somos llevados un paso más adelante, en dirección de un misterio de iniquidad único, cuando presentimos que pecado, sufrimiento y muerte expresan de modo múltiple la condición humana en su unidad profunda. Por cierto, aquí alcanzamos el punto en donde la fenomenología del mal es relevada por una hermenéutica de los símbolos y de los mitos que ofrecen la primera mediación de lenguaje a una experiencia confusa y muda. Dos indicios pertenecientes a la experiencia del mal apuntan hacia esta unidad profunda. Ante todo de parte del mal moral la incriminación de un agente responsable aisla de un trasfondo tenebroso la zona más clara de la experiencia de culpabilidad. En su profundidad está encierra el sentimiento de haber sido seducida por fuerzas superiores que el mito fácilmente "demonizará". Procediendo así el mito no expresará sino el sentimiento de pertenecer a una historia del mal que siempre precede a cada uno. El efecto más visible de esta extraña experiencia de pasividad en el corazón mismo de la mala acción es el de sentirse víctima aún en el hecho de ser culpable. Si partimos del otro polo observamos la misma confusión de frontera entre culpable y víctima. Dado que el castigo es un sufrimiento que consideramos merecido ¿quién sabe si todo sufrimiento no es, de una manera o de

otra, el castigo de una falta personal o colectiva, conocida o desconocida? Este interrogante que verifica hasta en nuestras sociedades secularizadas la experiencia del duelo, de la que hablaremos al final, es reforzado por la "demonización" paralela que convierte al sufrimiento y al pecado en la expresión de las mismas potencias maléficas. Tal es el fondo tenebroso, nunca demitificado completamente, que convierte al mal en un enigma único.

II. Los niveles de discurso en la especulación sobre el mal

No es posible volverse hacia las teodiceas propiamente dichas, cuidadosas de la no-contradicción y de la totalización sistemática, sin haber recorrido muchos niveles de discurso de los que se desprende una racionalidad creciente.

1. El nivel del mito

El mito es, seguramente, la principal transición. Y lo es por muchas razones.

Ante todo, la ambivalencia de lo sagrado en cuanto *iremendum fascinosum* (Rudolf Otto) confiere al mito el poder de asumir tanto el lado tenebroso como el lado luminoso de la condición humana. Además, el mito incorpora la experiencia fragmentaria del mal en grandes relatos de *origen* de alcance cósmico en donde la antropogénesis se vuelve parte de la cosmogénesis, como lo atestigua toda la obra de Mircea Eliade. Relatando la manera como el mundo ha comenzado el mito dice cómo la condición humana fue engendrada en su forma globalmente miserable. De esta búsqueda de inteligibilidad global las grandes religiones han guardado la función ideológica principal, según Clifford Geertz, de integrar *ethos y cosmos* en una visión englobante. Por eso en los estadios ulteriores el problema del mal se convertirá en la crisis principal de la religión.

Pero la función ordenadora del mito, vinculada –según George Dumézil– con su alcance cósmico tiene como corolario y como correctivo la profusión de sus esquemas explicativos. Tal como lo atestiguan las literaturas del Oriente Antiguo, de la India y del Extremo Oriente el dominio del mito aparece como un vasto ámbito de experimentación o inclusive de juego con las hipótesis más variadas y más fantásticas. En este laboratorio inmenso no puede concebirse una solución relativa al orden entero de las cosas y, por tanto, al enigma del mal que no haya sido ensayada. Para dominar esta variedad infinita la historia comparada de las religiones y la antropología

cultural hacen jugar tipologías que distribuyen las explicaciones míticas en monismo, dualismo, soluciones mixtas, etc. El carácter abstracto de estas taxinomias, salido de un inevitable artificio metodológico, no debe disimular las ambigüedades y las paradojas sabiamente calculadas y cultivadas por la mayoría de los mitos en el preciso momento de explicar el origen del mal, como lo atestigua el relato bíblico de la caída, abierto a explicaciones distintas de aquella que prevaleció en el Occidente cristiano, principalmente después de Agustín. Estas clasificaciones abstractas tampoco deben disimular las grandes oscilaciones, dentro del dominio mítico, entre representaciones que, por debajo, confinan con los relatos legendarios y con el folklore y, por encima, con la especulación metafísica, como vemos en los grandes tratados del pensamiento hindú. Sin embargo es por su lado folklórico por donde el mito recoge el aspecto demoníaco de la experiencia del mal articulándolo en un lenguaje. Inversamente, es por su lado especulativo por donde él preparó el camino a las teodiceas racionales al acentuar los problemas del origen. Para las filosofías y teologías ha sido planteada la cuestión: *¿de dónde viene el mal?*

2. El estadio de la sabiduría

¿Podía el mito responder enteramente a la expectativa de los humanos que actuaban y sufrían? Sólo parcialmente podía hacerlo, en la medida en que salía al encuentro de una *interrogación* contenida en la misma lamentación: "¿hasta cuándo?", "por qué?". A esto el mito aportaba solamente el consuelo del orden al ubicar el llanto del suplicante en el marco de un universo inmenso. Pero el mito no daba respuesta a una parte importante de la cuestión: no solamente *¿por qué?* sino *¿por qué yo?* Aquí la lamentación se hace queja: pide cuentas a la divinidad. Por ejemplo, en el dominio bíblico la *Alianza* tiene la importante implicación de agregar la dimensión del *proceso* a la de *repartición de roles*. Ahora bien, si el Señor entabla proceso a su pueblo este también lo entabla a su Dios.

Con ello el mito debe cambiar de registro: no solamente debe *relatar* los orígenes para explicar *cómo* la condición humana en general ha llegado a ser lo que es sino que debe *argumentar* para explicar *por qué* ella es así para cada uno. Es el estadio de la sabiduría. La primera y la más tenaz de las explicaciones ofrecidas por la sabiduría es la de la retribución: todo sufrimiento es merecido porque es el castigo de un pecado individual o colectivo, conocido o desconocido. Esta explicación tiene al menos la ventaja de tomar en serio el sufrimiento en cuanto tal, como polo distinto del mal moral. En este sentido la teoría de la retribución es la primera de las visio-

nes morales del mundo, para retomar una expresión que Hegel aplicará a Kant. Ahora bien, puesto que la sabiduría es argumentativa, ella debía convertirse en una inmensa discusión consigo misma, en un dramático debate de los sabios en el interior de ellos mismos. Porque la respuesta de la retribución no podía satisfacer a partir del momento en el cual comenzaba a existir un cierto orden jurídico que distinguía a los buenos de los malvados y que trataba de medir la pena según el grado de culpabilidad de cada uno. A los ojos de un sentido de la justicia, por rudimentario que fuere, la presente repartición de males no puede dejar de parecer arbitraria, indiscriminada, desproporcionada: ¿por qué muere de cáncer éste más bien que aquel? ¿por qué la muerte de niños? ¿por qué *tanto* sufrimiento, tan *excesivo* respecto de la ordinaria capacidad de resistencia de los simples mortales?

Si en la literatura mundial el libro de Job ocupa el lugar que sabemos, ello se debe, ante todo, a que asume el lamento hecho queja y la queja elevada al rango de réplica. Tomando como hipótesis narrativa la condición del *justo sufriente,* sin fallas, sometido a las peores pruebas, el libro eleva al nivel de un diálogo poderosamente argumentado por Job y sus amigos aquel debate interno de la sabiduría que estaba aguijoneado por la disonancia entre el mal moral y el mal-sufrimiento. Pero el libro de Job quizá nos conmueve mucho más por el carácter enigmático y deliberadamente ambiguo de su conclusión. Puesto que la teofanía final no aporta ninguna respuesta directa al sufrimiento personal de Job la especulación permanece abierta hacia muchas direcciones: la visión de un creador con designios insondables o la de un arquitecto cuyas disposiciones son inconmensurables con las vicisitudes humanas puede sugerir que el consuelo es diferido escatológicamente –o que la queja es desplazada, fuera de lugar respecto de un Dios dueño del bien y del mal (según la palabra de Is 45,7: "Yo formo la luz y creo las tinieblas, yo hago la dicha y creo la desdicha")–, o que la queja misma debe atravesar una de las pruebas purificadoras que serán evocadas en la tercera parte. ¿Acaso la última palabra de Job no es: "Retiro mis palabras, me arrepiento sobre el polvo y las cenizas"? ¿Qué arrepentimiento es sino el de la queja misma? ¿Acaso no es por este arrepentimiento por lo que Job puede amar a Dios *por nada,* ante la apuesta de Satán en el comienzo del relato en el que ha sido intercalado el debate?

Volveremos a encontrar estas cuestiones en la tercera parte y por el momento nos limitaremos a seguir el hilo de la especulación, abierta por la sabiduría.

3. El estadio de la gnosis y de la gnosis antignóstica

El pensamiento habría pasado de la sabiduría a la teodicea si la gnosis no hubiera elevado la especulación al rango de una gigantomaquia donde las fuerzas del bien están comprometidas en un combate implacable con los ejércitos del mal con vistas a una liberación de todas las parcelas de luz cautivadas en las tinieblas de la materia. La respuesta agustiniana a esta visión trágica donde todas las figuras del mal son asumidas en un principio del mal es la que ha constituido uno de los pilares del pensar occidental. Dado que aquí no tratamos temáticamente del pecado y de la culpabilidad nos limitaremós a los aspectos de la doctrina agustiniana que se refieren al lugar del sufrimiento en una interpretación global del mal. Es a la gnosis a quien el pensar occidental debe el planteo del problema del mal como una totalidad problemática: *unde malum?* (¿de dónde viene el mal?).

Si Agustín pudo oponerse a la visión trágica de la gnosis (clasificada ordinariamente dentro de las soluciones dualistas sin tener en cuenta el nivel epistemológico de este dualismo muy particular), ello ocurrió, ante todo, porque él pudo tomar de la filosofía, del neoplatonismo, un instrumental conceptual capaz de destruir la apariencia conceptual de un mito racionalizado. De los filósofos, Agustín retiene el principio según el cual el mal no puede considerarse como una *substancia* porque pensar "ente" es pensar "inteligible", pensar "uno", pensar "bien". Es el pensar filosófico el que excluye todo fantasma de un mal substancial. A su vez clarea una nueva idea de la *nada,* la del *ex nihilo,* contenida en la idea de una creación total y sin resto. Simultáneamente se presenta otro concepto negativo, asociado al anterior, el de una distancia óntica entre el creador y la creatura, distancia que permite hablar de la *deficiencia* de lo creado en cuanto tal; en virtud de esta deficiencia resulta comprensible que creaturas dotadas de libre elección puedan "declinar" lejos de Dios e "inclinar" hacia lo que tiene menos ser, hacia la nada.

Merece que reconozcamos como tal este primer rasgo de la doctrina agustiniana, a saber, la conjunción de la ontología y de la teología en un nuevo tipo de discurso, el de la *ontoteo-logia.*

El corolario más importante de esta negación de la substancialidad del mal es el hecho de que la confesión del mal fundamente una visión del mal exclusivamente moral. Si la cuestión: *unde malum*? pierde todo sentido ontológico la cuestión que la reemplaza: *unde malum faciamus?* ("¿de donde viene el que hagamos el mal?") hace reposar todo el problema del mal en la esfera del acto, de la voluntad, del libre albedrío. El pecado introduce una nada de un género distinto, un *nihil privativum cuyo* responsable total es la

caída del hombre o de creaturas más elevadas, tales como los ángeles. Respecto de esta nada no cabe buscar una causa más allá de una voluntad mala. De esta visión moral del mal el *Contra Fortunatum* extrae la conclusión que más nos interesa ahora, a saber, que todo mal es *peccatum* (pecado) o es *poena* (pena); una visión puramente moral del mal implica a su vez una visión penal de la historia: no hay un alma precipitada en la desdicha de modo injusto.

El precio que debe pagarse por la coherencia de la doctrina es enorme y su magnitud debía aparecer con ocasión de la querella antipelagiana separada por algunos decenios de la qué rella antimaniquea. Para hacer creíble la idea que todo sufrimiento, por más injustamente repartido o por más excesivo que fuera, es una retribución del pecado hay que dar a éste una dimensión supra-individual, histórica, genérica; a ello obedece la doctrina del "pecado original" o "pecado de naturaleza". No volveremos a trazar aquí las fases de su constitución (interpretación literal de Gn 3 continuada por el énfasis paulino en Rm 5, 12-19, justificación del bautismo de los niños, etc.). Solamente subrayaremos el estatuto epistemológico o el nivel de discurso de la proposición dogmática acerca del pecado original. En esencia esta proposición recoge un aspecto fundamental de la experiencia del mal, a saber, la experiencia individual y comunitaria acerca de la impotencia del hombre ante el poder demoníaco de un mal que ya está ahí antes de toda iniciativa mala asignable a una intención deliberada. Pero este enigma del poder del mal que está ahí es colocado en la falsa claridad de una explicación de apariencia racional: juntando en el concepto de pecado de naturaleza dos nociones heterogéneas, la de una transmisión biológica por vía de generación y la de una imputación individual de culpabilidad, la noción de pecado original aparece como un falso concepto asignable a una gnosis antignóstica. Es negado el contenido de la gnosis pero es restaurada la forma de su discurso, a saber, la de un *mito racionalizado.*

Agustín parece más *profundo* que Pelagio porque percibió que la nada de privación es a la vez un poder superior a cada voluntad individual y a cada volición singular. A su vez Pelagio parece más *verídico* porque deja a cada ser libre ante su sola responsabilidad, como ya lo habían hecho Jeremías y Ezequiel al negar que los hijos pagan la culpa de los padres.

Más gravemente, al ofrecer dos versiones opuestas de una visión estrictamente moral del mal Agustín y Pelagio no responden a la protesta del sufrimiento injusto: el primero porque la reduce al silencio en nombre de una inculpación masiva del género humano, el segundo porque la ignora en nombre de una preocupación altamente ética por la responsabilidad.

4. El estadio de la teodicea

Tan sólo hay derecho de hablar de teodicea: a) cuando el *enunciado* del problema del mal reposa sobre proposiciones que tienden a la univocidad; tal es el caso de los tres asertos considerados generalmente: Dios es omnipotente, su bondad es infinita, el mal existe; b) cuando el *fin* de la argumentación es claramente apologético: Dios no es responsable del mal; c) cuando se considera que los *medios* empleados satisfacen a la lógica de no-contradicción y de totalización sistemática. Ahora bien, estas condiciones han sido llenadas solamente en el marco de la ontoteología que junta términos tomados del discurso religioso, esencialmente *Dios,* con términos que pertenecen a la metafísica (por ejemplo platónica o cartesiana), tales como *ser, nada, causa primera, finalidad, infinito,* finito, etc. La teodicea en sentido estricto es el florón de la ontoteología.

Al respecto, el modelo del género sigue siendo la *Teodicea* de Leibniz. Por una parte, todas las formas del mal, no solamente el mal moral (como en la tradición agustiniana) sino también el sufrimiento y la muerte son considerados y puestos bajo el título de *mal metafísico* el cual es defecto ineludible de todo ser creado si es verdad que Dios no puede crear otro Dios. Por otra parte, la lógica clásica es enriquecida agregando al principio de no-contradicción el principio de *razón suficiente* enunciado como principio de lo mejor en cuanto que se concibe que la creación ha resultado de una competición, dentro del entendimiento divino, entre una multiplicidad de modelosde mundo de los cuales uno sólo compagina el máximo de perfecciones con el mínimo de defectos. La noción de mejor de los mundos posibles, tan ridiculizada por Voltaire en *Cándido* después del desastroso terremoto de Lisboa, no es comprendida hasta que no se perciba su nervio *racional,* a saber, el cálculo de máximo y de mínimo cuyo resultado es *nuestro* modelo de mundo. De este modo el principio de razón suficiente puede colmar el abismo entre el posible lógico, es decir, lo no-imposible y el contingente, es decir, lo que podría ser de otro modo.

El fracaso de la *Teodicea,* dentro mismo del espacio de pensar delimitado por la ontoteología, resulta del hecho de un entendimiento finito que, al no poder acceder a los datos de este grandioso cálculo, se limita a reunir los signos dispersos del exceso de perfecciones en relación con las imperfecciones en la balanza del bien y del mal. En ese caso necesitamos un robusto optimismo humano para afirmar que el balance total es positivo. Y, dado que sólo nos quedan las migajas del principio de lo mejor, debemos contentarnos con su corolario estético según el cual el contraste entre lo negativo y lo positivo contribuye a la armonía del conjunto. Esta preten-

sión de establecer un balance positivo del contrapesar bienes y males es exactamente la que fracasa cuando es confrontada con males y dolores cuyo exceso no puede compensarse, aparentemente, con ninguna perfección conocida. Una vez más el lamento y el llanto del justo sufriente es lo que arruina la noción de una compensación del mal por el bien del mismo modo como antes había arruinado la idea de retribución.

El golpe más rudo aunque no fatal debía ser asestado por Kant contra la base misma del discurso ontoteológico sobre el cual la *Teodicea* había sido edificada, desde Agustín hasta Leibniz. Conocemos el implacable desmantelamiento de la teología racional operado por la *Crítica de la razón pura* en su parte Dialéctica. Privada de su soporte ontológico la teodicea cae bajo la rúbrica de la "ilusión trascendental". Ello no quiere decir que el problema del mal desaparezca de la escena filosófica. Muy por el contrario. Pero el mal pertenece únicamente a la esfera práctica como aquello que no debe ser y que la acción debe combatir. Así el pensamiento se encuentra en una situación comparable a la planteada por Agustín: no podemos preguntar de dónde viene el mal sino de donde proviene el hacerlo. Como en tiempos de Agustín, el problema del sufrimiento es sacrificado al problema del mal moral, pero con dos diferencias.

Por una parte, el sufrimiento deja de vincularse con la esfera de la moralidad a título de castigo. Pertenece, a lo sumo, al juicio *teleológico* de la *Crítica del juicio*, el cual autoriza, por lo demás, una apreciación optimista de aquellas disposiciones que el hombre posee naturalmente y tiene que cultivar, tales como la disposición a la sociabilidad y a la personalidad. En relación con esta *tarea* moral, asumimos oblicuamente el sufrimiento en el plano individual pero, sobre todo, en el plano que Kant denomina cosmopolita. Respecto del origen del mal-sufrimiento se ha perdido toda pertinencia filosófica.

Por otra parte, y a pesar de algunas semejanzas, la problemática del *mal radical* en el inicio de *La religión en los límites de la simple razón* opera una franca ruptura con la del pecado original. Puesto aparte el hecho de que ningún recurso a esquemas jurídicos y biológicos llega a conferir al mal radical una inteligibilidad falaz (en este sentido Kant sería más pelagiano que agustiniano) el *principio* del mal no es de ningún modo un origen en el sentido temporal del término, él es solamente la máxima suprema que sirve de último fundamento subjetivo de todas las máximas malas de nuestro libre albedrío; esta máxima suprema funda la *propensión (Hang)* al mal en el conjunto del género humano (en este sentido Kant es puesto al lado de Agustín) frente a la *predisposición (Anlage)* al bien, constitutiva de la voluntad buena. Pero la razón de ser de este mal radical es "inescrutable" (*uner-*

foschbar). "nosotros no tenemos razón comprensible para saber de dónde nos habría podido venir primeramente el mal moral". Como Karl Jaspers yo admiro esta última confesión: él percibe como Agustín y, quizá, como el pensar mítico, el fondo demoníaco de la libertad humana, pero lo hace con la sobriedad de un pensar siempre cuidadoso de no transgredir los *límites* del *conocimiento* y de preservar la distancia entre *pensar y conocer por objetos*.

Sin embargo el pensar especulativo no cede frente al problema del mal. Kant no acabó con la teología racional sino que la forzó a usar otros recursos de este *pensar* –de este *Denken*– que la limitación del conocimiento por objetos mantenía enreserva. Lo atestigua el florecimiento extraordinario de sistemas en la época del idealismo alemán. Fichte, Schelling, Hegel, para no hablar de otros gigantes como Hamann, Jacobi, Novalis.

El ejemplo de *Hegel* es particularmente notable desde el punto de vista de los niveles de un discurso que aquí es el nuestro, por el papel que en él juega el modo de pensar dialéctico y, en la dialectica, la negatividad que asegura su dinamismo. En todos los niveles la negatividad es lo que obliga a cada figura del Espíritu a invertirse en su contrario y a engendrar una nueva figura que a la vez suprime y conserva a la precedente, según el doble sentido de la *Aufhebung* hegeliana. Así la dialéctica hace coincidir en todas las cosas lo trágico y lo lógico, hace falta que algo muera para que nazca algo más grande. En este sentido la desdicha está cn todas partes pero es superada en todos lados en la medida en que la reconciliación prevalece siempre sobre el desgarramiento. Así Hegel puede recuperar el problema de la teodicea en el punto en donde Leibniz lo había dejado sin otros recursos que el principio de razón suficiente.

Al respecto son significativos dos textos. El primero es leído en el capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu y* concierne a la disolución de la visión, moral del mundo, es interesante que esté situado en et final de una larga sección titulada "el espíritu cierto de sí mismo" (*Der seiner selbst gewisse Geist*, ed. Hoffmeister, p. 423 y ss.) y antes del capítulo VII. *Religión*. Este texto es titulado. "El mal y su perdón". El muestra al espíritu dividido en sí mismo entre la "convicción" (*Ueberzeugung*) que anima a los grandes hombres de acción y que se encarna en sus pasiones ("sin lo cual nada grande se hace en la historia") y la "conciencia juzgante" figurada por el "alma bella" de la que más tarde no se dirá más que tiene las manos limpias sino que no tiene marlos. La conciencia juzgante denuncia la violencia del hombre de convicción que resulta de la particularidad, contingencia y arbitrariedad de su genio. Pero ella también debe confesar su propia finitud, su particularidad disimulada en su pretender la universalidad y, finalmente, la hipocresía de una defensa del ideal moral refugiada en la sola palabra. En

esta unilateralidad y dureza de corazón la conciencia juzgante descubre un mal igual al de la conciencia operante. Anticipando la *Genealogía de la moral* de Nietzsche, Hegel percibe el mal contenido en la misma acusación en la que nace la visión moral del mal. ¿En qué consiste, entonces, el "perdón"? en el desistir paralelo de los dos momentos del espíritu, en el reconocimiento mutuo de su particularidad y en su reconciliación, la cual no es sino el "espíritu" *(finalmente)* cierto de sí mismo". La justificación nace, como en San Pablo, de la destrucción del juicio de condenación. Pero, a diferencia de Pablo, el espíritu es indistintamente humano y divino, al menos en este estadio de la dialéctica. Las últimas palabras del capítulo se leen así: "El Si de la reconciliación en el cual los dos Yo desisten de su *ser-ahí* opuesto es el *ser-ahí* del Yo extendido hasta la dualidad, Yo que ahí permanece igual a sí mismo y que en su completa alienación y en su contrario tiene la certeza de sí mismo, el es el Dios que se manifiesta en medio de los que se saben como el saber puro", ed. Hoffmeister, p. 472).

Entonces se trata de saber si esta dialéctica no reconstituye con recursos lógicos de los que no disponía Leibniz un optimismo salido de la misma audacia o quizá de una *hybris* racional todavía mayor. En efecto ¿qué suerte es reservada al sufrimiento de las víctimas en una visión del mundo donde el pantragismo es recuperado incesantemente en el panlogismo?

Nuestro segundo texto responde más directamente a esta cuestión cuando disocia radicalmente a la reconciliación de todo consuelo que se dirigiría al hombre en cuanto víctima. Se trata de la sección bien conocida de la Introducción a la *Filosofía de la historia,* consagrada a la "astucia de la razón" y que quizá constituye la última astucia de la teodicea. El hecho de que este tema aparezca en el marco de una filosofía de la historia nos advierte ya que la suerte de los individuos es subordinada enteramente al destino del espíritu de un pueblo *(Volksgeist)* y al del espíritu del mundo *(Weltgeist).* Con más precisión, es en el Estado moderno todavía naciente donde la meta última *(Endzweck)* del espíritu, a saber, la entera actualización *(Verwirklichung)* de la *libertad,* se deja discernir. La astucia de la razón consiste en esto, que el espíritu del mundo emplea las pasiones que animan a los grandes hombres que hacen la historia y despliega, a su pesar, una intentención segunda, disimulada en la intención primera de las metas egoístas que sus pasiones les hacen buscar. Son los efectos no queridos de la acción individual los que sirven a los planes del *Weltgeist* mediante la contribución de esta acción a las metas más próximas buscadas fuera de cada "espíritu del pueblo" y encarnadas en el Estado correspondiente.

La ironía de la filosofía hegeliana de la historia reside en la posibilidad de dar un sentido inteligible a los grandes movimientos de la historia

–supuesto que no discutimos aquí– en la exacta medida en que es abolida la cuestión de la dicha y de la desdicha. La historia, se dice, "no es el lugar de la felicidad" (trad. Papaioannou, p. 116). Si los grandes hombres de la historia ven frustrada su dicha por la historia que se burla de ellos, entonces ¿qué decir de las víctimas anónimas? Para nosotros, que leemos a Hegel después de las innumerables catástrofes y sufrimientos del siglo, la disociación operada por la filosofía de la historia entre consuelo y reconciliación se ha convertido en una gran fuente de perplejidad: cuanto más prospera el sistema tanto más son marginadas las víctimas. El éxito del sistema constituye su fracaso. El sufrimiento es lo que se aparta del sistema mediante la voz de la lamentación.

Entonces ¿debemos renunciar *a pensar* el mal? La teodicea alcanzó una primera cumbre con el principio optimista de Leibniz y una segunda cumbre con la dialéctica de Hegel. ¿Habría un uso de la dialéctica distinto de la dialéctica *totalizarte?*

Vamos a plantear esta cuestión a la teología cristiana, más exactamente a una teología que habría roto con la confusión de lo humano y de lo divino operada bajo el título ambiguo del espíritu *(Geist)*, que además habría roto con la mezcla de discurso religioso y de discurso filosófico en la ontoteología, que habría renunciado al proyecto mismo de la teodicea. El ejemplo que hemos retenido es el de Karl Barth que nos pareció que replica a Hegel como Paul Tillich, en un estudio distinto del nuestro, mostró haber replicado a Schelling.

5. El estadio de la dialéctica "quebrada"

En el comienzo del famoso artículo de la Dogmática titulado "Dios y lo nulo" *(Gott und das Nichtige,* vol. III, tomo 3, par. 50, trad.fr. por F. Ryser, Ginebra, Labor et Fides, 1963, vol. 14, pp. 1-81) Barth acepta que una teología "quebrada", que renuncie a la totalización sistemática, es la única que puede emprender el temible camino de *pensar* el mal. Es problemático saber si Barth permaneció fiel hasta el final a esta confesión inicial.

Quebrada es, en efecto, la teología que reconoce en el mal una realidad inconciliable con la bondad de Dios y con la bondad de la creación. Para esta realidad Barth reserva el término *das Nichtige,* para distinguirla radicalmente del aspecto negativo de la experiencia humana, el único que cuenta para Leibniz y Hegel. Hay que pensar una nada hostil a Dios, no solamente una nada de deficiencia y privación sino una nada de corrupción y destrucción. Así no solamente se justifica la intuición kantiana del carácter inescrutable del mal moral entendido como mal radical sino también la

protesta del sufrimiento humano que rehusa dejarse incluir en el ciclo del mal moral en cuanto retribución y dejarse alistar bajo la bandera de la providencia, otro nombre de la bondad de la creación. Si ese es el punto de partida entonces ¿cómo *pensar más* que las teodiceas clásicas? Pensando *de otro modo.* ¿Cómo pensar de otro modo? Buscando el *nexus* doctrinal en la cristología. Aquí reconocemos claramente la intransigencia de Barth: la nada es aquello que Cristo venció anonadándose a sí mismo en la Cruz. Si de Cristo nos remontamos a Dios, entonces hay que decir que en Jesucristo Dios encontró la nada y la combatió y que así "conocemos" la nada. Aquí se incluye una nota de esperanza: dado que la controversia con la nada es asunto de Dios mismo nos convertimos en co-beligerantes en nuestros combates con el mal. Todavía más, si creemos que en Cristo Dios venció el mal entonces debemos creer también que el mal no puede aniquilarnos más: no se permite más hablar del mal como si todavía poseyera poder, como si la victoria fuera solamente futura. Por eso el mismo pensamiento que se volvió grave atestiguando la realidad de la nada debería hacerse leve y gozoso atestiguando que ella ya ha sido vencida. Lo único que falta es la plena manifestación de su eliminación. (De paso notemos que para designar esta distancia entre la victoria adquirida y la que ha de manifestarse Barth da lugar a la idea de *permissio* de la antigua dogmática: Dios "permite" que todavía no veamos su reinc seamos amenazados por la nada.) En verdad el enemigo sé na vuelto servidor, –"un servidor bien extraño que seguirá siéndolo" (*ibid.*, p.81).

Si interrumpiéramos aquí la exposición de la doctrina barthiana del mal no habríamos mostrado en qué sentido esta dialéctica merecería el nombre a pesar de ser quebrada.

De hecho Barth se arriesga a decir más, algunos dirán que demasiado. ¿Qué dice de más acerca de la relación de Dios con la nada que no esté contenido en la confesión que Dios en Cristo encontró y venció al mal? Esto, a saber, que la nada *también* pertenece a Dios pero en un sentido muy distinto que la creación buena en cuanto que para Dios *elegir* en el sentido de la elección bíblica es rechazar algo que, en cuanto rechazado existe en la modalidad de la nada. Este lado del rechazo es, en cierto modo, "la mano izquierda" de Dios. "La nada es lo que Dios no quiere. Ella no existe sino porque Dios no la quiere" (*ibid.*, p. 65). Dicho de otro modo, el mal no existe sine como objeto de su cólera. Así la soberanía de Dios es total aun cuando el dominio sobre la nada no pueda coordenarse con el dominio enteramente bueno sobre la creación buena. El primero constituye el *opus alienum* de Dios, distinto de su *opus proprium,* totalmente de gracia. Una frase resume este extraño movimiento de pensamiento: "Puesto que Dios

reina también con la mano izquierda El es la causa y el dueño de la nada misma" (*ibid.*, p.64).

¡Extraño pensamiento el de esta coordinación sin conciliación entre mano derecha y mano izquierda de Dios! En primer lugar podemos preguntarnos si finalmente Barth no quiso responder al dilema que desencadenó la teodicea. En efecto, si la bondad de Dios se muestra por el hecho de combatir el mal desde el comienzo de la creación tal como lo sugiere la referencia al caos original en el relato del Génesis entonces ¿no sacrificamos la potencia de Dios a su bondad? Inversamente, si Dios es Señor "también con la mano izquierda" entonces ¿no limitamos su bondad por su cólera, por su rechazo, aun cuando lo identifiquemos con un no-querer?

Si uno siguiera esta línea de interpretación, entonces habría que decir que Barth no salió de la teodicea y de su lógica de conciliación. En lugar de una dialéctica quebrada, tendríamos solamente un compromiso débil. Se propone otra interpretación: si Barth aceptó el dilema que suscitó la teodicea, entonces rechazó la lógica de la no-contradicción y de totalización sistemática que dominó todas las soluciones de la teodicea.

Entonces es preciso leer todas sus proposiciones según la lógica kierkegaardiana de la *paradoja y* es preciso eliminar toda sombra de conciliación de sus fórmulas enigmáticas.

Pero es posible plantear una cuestión más radical. ¿acaso Barth no excedió los límites que se impuso de un discurso rigurosamente cristológico? ¿Acaso así no volvió a abrir el camino a las especulaciones de los pensadores del Renacimiento acerca del lado demoníaco de la deidad, camino retomado –tan poderosamente– por Schelling? Paul Tillich no temió dar este paso que Barth rehusa y a la vez anima a dar. Pero entonces ¿cómo el pensamiento evitará los excesos de ebriedad que Kant denunciaba como *Schwärmerei* que significa entusiasmo y a la vez locura mística?

¿No es sabio reconocer el carácter *aporético* del pensar acerca del mal, carácter adquirido por el mismo esfuerzo de pensarlo en mayor medida y de otro modo?

III. Pensar, actuar, sentir

Como conclusión quisiera subrayar que el problema del mal no es solamente un problema especulativo sino que exige la convergencia entre pensamiento, acción (en sentido moral y político) y una transformación espiritual de los sentimientos.

1. Pensar

En el plano del pensamiento al que nos hemos atenido desde que abandonamos el estadio del mito el problema del mal merece llamarse un desafío, pero en un sentido que no ha cesado de enriquecerse. Un desafío es, sucesivamente, un fracaso ante síntesis siempre prematuras y una provocación para pensar más y de otro modo. Desde la vieja teoría de la retribución hasta Hegel y Barth el pensamiento no ha dejado de enriquecerse aguijoneado por la cuestión "¿por qué?", contenida en el lamento de las víctimas; vimos fracasar las ontoteologías de todas las épocas pero este fracaso jamás invitó a una capitulación pura y simple sino a un refinamiento de la lógica especulativa; al respecto son instructivas la dialéctica triunfante de Hegel y la dialéctica quebrada de Barth: el enigma es una dificultad inicial, cercana al grito de lamentación; la aporía es una dificultad terminal producida por el trabajo mismo del pensamiento; este trabajo no es abolido por la aporía sino incluído en ella.

La acción y la espiritualidad son llamadas a dar no una solución de esta aporía, sino una *respuesta* destinada a hacer que la aporía sea productiva, es decir, que continúe el trabajo del pensamiento en el registro del actuar y del sentir.

2. Actuar

Para la acción el mal es, ante todo, aquello que no debería ser sino que debe ser combatido. En este sentido la acción invierte la orientación de la mirada. Bajo el empuje del mito el pensar especulativo es llevado hacia atrás, hacia el origen: *¿de dónde* viene el mal? pregunta. La respuesta –no la solución– de la acción es ¿qué hacer *contra* el mal? Así la mirada se Vuelve hacia el porvenir mediante la idea de una *tarea* por.cumplir, réplica de un origen por descubrir.

No se crea que por acentuar la *lucha práctica contra* el mal perdernos de vista, una vez más, el sufrimiento. Por el contrario, todo mal cometido por uno es padecido por otro, como vimos. Hacer el mal es hacer sufrir a otro. La violencia no deja de rehacer la unidad entre el mal moral y el sufrimiento. A partir de aquí toda acción ética o política que disminuye la cantidad de violencia ejercida por unos hombres contra otros disminuye la tasa de sufrimiento en el mundo. Sustraigamos el sufrimiento infligido a los hombres por los hombres y se verá lo que queda de sufrimiento en el mundo; en verdad no lo sabemos porque es tan grande la violencia que impregna al sufrimiento.

Esta respuesta práctica tiene efecto en el plano especulativo: antes de acusar a Dios o de especular sobre un origen demoníaco del mal en Dios mismo actuemos ética y políticamente contra el mal.

Se objetará que la respuesta práctica no basta: ante todo porque, como dijimos al comienzo, el sufrimiento infligido por los hombres está repartido arbitraria e indiscriminadamente de modo que es experimentado como inmerecido por parte de muchedumbres innumerables; permanece la idea que hay víctimas inocentes, como lo ilustra cruelmente el mecanismo del chivo emisario descrito por René Girard. Además hay una fuente de sufrimiento fuera de la acción injusta de unos hombres contra otros: catástrofes naturales (no olvidemos la querella desencadenada por el terremoto de Lisboa), enfermedades y epidemias (pensemos en los desastres demográficos engendrados por la peste, el cólera y, todavía hoy, por la lepra, para no hablar del cáncer), envejecimiento y muerte. Entonces la cuestión ya no es "¿por qué?" sino "por qué yo?". La respuesta práctica tampoco basta.

3. Sentir

La respuesta emocional que quiero agregar a la respuesta práctica concierne a las transformaciones por las cuales los sentimientos que nutren el lamento y la queja pueden pasar bajo los efectos de la sabiduría enriquecida por la meditación filosófica y teológica. Tomaré como modelo de estas transformaciones el trabajo de duelo descrito por Freud en un famoso ensayo titulado "duelo y melancolía". Allí el duelo es descrito como un desatar, uno por uno, todos los lazos que nos hacen sentir la pérdida del objeto amado como una pérdida de nosotros mismos. Este soltarse que Freud llama trabajo de duelo nos libera para nuevos "investimientos" afectivos.

Desearía considerar la sabiduría con sus prolongaciones filosóficas y teológicas como una ayuda espiritual para el trabajo de duelo que apunta a un cambio cualitativo del lamento y de la queja. El itinerario que voy a describir no busca ninguna ejemplaridad. Representa uno de los caminos posibles que pueden ser recorridos conjuntamente por el pensamiento, la acción y el sentimiento.

La primera manera de hacer productiva la aporía intelectual es integrar en el trabajo de duelo la *ignorancia* generada por ella. A la tendencia de los sobrevivientes de sentirse culpables de la muerte de sus objetos amados, peor aún, a la tendencia de las víctimas de acusarse y de entrar en el juego cruel de la víctima expiatoria hay que responder: no, Dios no quiso esto, mucho menos quiso castigarme. Aquí el fracaso especulativo de la teoría de la retribución debe integrarse en el trabajo de duelo como una libera-

ción de la acusación que en cierto modo desnuda el sufrimiento en cuanto inmerecido. (Al respecto es de gran alcance pastoral el librito del rabino Harold Kushner. *When bad things happen to good people,* Schocken Books, 1981). Decir "no se por qué", "las cosas ocurren así", "hay azar en el mundo" es el grado cero de la espiritualización de la queja remitida simplemente a sí misma.

Un segundo estadio de la espiritualización de la lamentación es dejarla expandirse en queja contra Dios. Este es el camino emprendido por toda la obra de Elías Wiesel. En la medida en que la relación misma de la Alianza es un proceso mutuo que entablan Dios y el hombre ella invita a emprender este camino hasta articular una "teología de la protesta".Como la de John K. Roth en *Encountering Evil* (J. Knox Press 1981). Ella protesta contra la idea de la "permisión" divina que sirve de expediente en tantas teodiceas y que el mismo Barth trató de repensar cuando distinguía la victoria ya lograda sobre el mal de la manifestación plena de esta victoria. Aquí la acusación a Dios es la impaciencia de la esperanza. Ella se origina en el grito del salmista: "¿Hasta cuándo, Señor?".

Un tercer estadio de la espiritualización del lamento instruido por la aporía de la especulación es descubrir que las razones para creer en Dios no tienen nada en común con la necesidad de explicar el origen del sufrimiento. El sufrimiento es un escándalo solamente para quien comprende a Dios como la fuente de todo lo que es bueno en la creación, incluidos la indignación contra el mal, el coraje de soportarlo y el impulso de simpatía con sus víctimas; entonces creemos en Dios *a pesar* del mal (conozco la confesión de fe de una denominación cristiana en la cual cada uno de los artículos de un plan trinitario comienza por la palabra "a pesar de"). Creer en Dios a pesar de... es una de las maneras de integrar la aporía especulativa en el trabajo de duelo.

Más allá de este umbral algunos sabios avanzan solitariamente en el camino que conduce a una renuncia completa de la queja misma. Algunos llegan a discernir en el sufrimiento un valor educativo y purificador. Pero hay que decir inmediatamente que este sentido no puede ser enseñado: solamente puede ser hallado o vuelto a encontrar y puede ser legítimo el cuidado pastoral de impedir que este sentido asumido por la víctima la reconduzca a la autoacusación y a la auto-destrucción. Otros, más avanzados en este camino de renunciar a la queja, encuentran un consuelo sin par en la idea que Dios mismo sufre y que la Alianza culmina, más allá de sus aspectos conflictuales, en una participación en la humillación del Cristo doloroso. La teología de la Cruz –es decir, la teología según la cual Dios mismo ha muerto en Cristo– no significa nada fuera de una correspon-

diente transformación de la lamentación. El horizonte hacia el cual se dirige esta sabiduría me parece que es una renuncia a los mismos deseos cuya herida genera la queja: renuncia, ante todo, al deseo de ser recompensado por sus virtudes renuncia a la componente infantil del deseo de inmortalidad que haría aceptar la muerte propia como un aspecto de lo negativo del cual K. Barth distinguía cuidadosamente la nada agresiva, *das Nichtige*. Una sabiduría de ese tipo quizá está esbozada en el final del libro de Job, cuando se dice que Job llegó a amor a Dios *por nada,* haciendo así que Satán perdiera su apuesta inicial. Amar a Dios por nada es salir completamente del ciclo de la retribución del cual permanece cautiva la lamentación en cuanto que la víctima se queja de la injusticia de su muerte.

Quizá este horizonte de la sabiduría recorte, en el Occidente judeocristiano, al de la sabiduría budista en algún punto que sólo podría identificar un diálogo prolongado entre el judeocristianismo y el budismo.

No quisiera separar estas experiencias solitarias de sabiduría de la lucha ética y política contra el mal, lucha que puede reunir a todos los hombres de buena voluntad. En relación con esta lucha estas experiencias son, como las acciones de resistencia no violenta, anticipaciones en forma de parábolas de una condición humana donde, al suprimir la violencia, quedaría al desnudo el enigma del sufrimiento verdadero, del sufrimiento *irreductible.*

Epílogo
El carácter hermenéutico común a la fe bíblica y a la filosofía

En testimonio de reconocimiento a la solicitud de mis amigos argentinos[1], que han-querido reunir los más importantes de mis ensayos de hermenéutica bíblica *por primera vez,* me propongo precisar en este epílogo las relaciones que percibo entre la hermenéutica filosófica de mis principales obras y lo que acabo de llamar hermenéutica bíblica. Hablar en los dos casos de hermenéutica es tener la interpretación por el camino común a los dos emprendimientos. Por interpretación entiendo el desarrollo con sentido y reflejo de la comprensión espontánea que tenemos de nosotros mismos en nuestra relación con el mundo y los otros seres humanos. Lo que la interpretación agrega a la comprensión consiste en los largos rodeos por las objetivaciones que constituyen el mundo de los signos, de los símbolos, de las obras orales y escritas, sin las cuales la comprensión permanecería oscura y confusa y no se distinguiría del sentimiento.

Pero, entre la hermenéutica filosófica y la hermenéutica bíblica, las diferencias son considerables, tanto en lo que concierne a la comprensión espontánea, cuanto a la interpretación mediatizada por las objetivaciones que se acaban de mencionar.

En el plano filosófico, la comprensión de la que se trata es la comprensión de sí mismo, común a todos los humanos, sin distinción de confesión religiosa o no religiosa. En cuanto a las mediaciones que elevan la comprensión al rango de la interpretación, las mismas pasan por objetivaciones igualmente comunes a todos los seres humanos: así, en mi último trabajo en curso, titulado *Sí mismo como un otro,* considero sucesivamente las mediaciones lingüísticas por medio de las cuales el hombre se reconoce como sujeto parlante, las mediaciones prácticas que hacen de él un sujeto actuante y sufriente, las mediaciones narrativas que hacen de cada uno el narrador de su propia vida, las mediaciones éticas, que, a través de los

Traducción: Néstor A. Corona

predicados de lo bueno, de lo justo, de lo obligatorio, hacen de nosotros seres responsables. Así considerada, la filosofía es fundamentalmente una antropología filosófica, centrada antes sobre el actuar que sobre el saber teórico. Aunque una ontología se halle implicada en esta investigación, ella no es una onto-teología: y esto por dos razones. En primer lugar, el ser implicado por esta antropología filosófica sigue siendo el ser del ente que somos nosotros, por oposición al ser de los vivientes, el ser de las cosas, etc. Por otra parte, el ser, tomado como tal, se distribuye según múltiples significaciones (sustancia, acto y potencia, ser verdadero o falso, etc.), según las famosas declaraciones de Aristóteles acerca de la equivocidad de la noción de ser en tanto que ser. Resulta de ello que el ser en tanto que ser, aún elevado al rango más alto de las categorías especulativas, no podría ser confundido con el Dios de las religiones. No es sorprendente, entonces, que el ascetismo de la argumentación que marca, según creo, toda mi obra filosófica, conduzca a un tipo de filosofía en la que está ausente la nominación efectiva de Dios, y donde la cuestión de Dios, en cuanto cuestión filosófica, queda mantenida en suspenso.

Por contrapartida, en la misma medida en que defiendo mis escritos filosóficos contra la acusación de cripto-teología, me guardo con el mismo cuidado de asignar a la fe una función cripto-filosófica, lo que sería seguramente el caso si se esperara de ella que "cierre los agujeros" abiertos por las múltiples aporías en las que, según me parece, desembocan problemas tales como el de la identidad del sí mismo a través del tiempo o los dilemas morales abiertos por los conflictos de los deberes. Con respecto a esto, me cuido de aplicar a la relación entre filosofía y fe bíblica el esquema *pregunta-respuesta*. Como si la fe aportara sus propias respuestas a las preguntas que la filosofía plantearía y dejaría abiertas. Antes que nada, es preciso reconocer que la filosofía también asume a menudo el carácter de respuesta tanto como la fe es a menudo interrogante, sea frente a misterios tales como el origen del mal, sea frente a la pretensión de la filosofía de conferir a sus tesis el estatuto de fundación última. Una cosa es, a mi criterio, responder a una cuestión, en el sentido de resolver un problema planteado, y otra es responder al llamado del Otro en el sentido religioso que aún he de precisar, es decir, corresponder a la concepción de la existencia que ese Otro propone y ofrece como un don. Para ahondar en la diferencia entre las dos especies de respuestas, desearía insistir sobre la diferencia entre problema y llamado. Un problema es lo que *nosotros* hacemos y formulamos, en filosofía como en matemáticas; por el contrario, un llamado es *recibido* como no viniendo de nosotros, sino, para el creyente judío o cristiano, de una Palabra recogida en las Escrituras, y transmitida por las tradi-

ciones que resultan de ellas según una multiplicidad de caminos suscitados ellos mismos por la diversidad primitiva de estas Escrituras, de las cuales ninguna agota la riqueza originaria de la Palabra.

Ahondar en tal distancia entre la razón filosófica y la fe bíblica no equivale, sin embargo, a profesar un fideísmo religioso. Todos los ensayos aquí reunidos testimonian lo contrario. Dan cuerpo a lo que merece ser llamado una *inteligencia de la fe*. Esta inteligencia está suscitada por la "nominación de Dios, que distingue al poema bíblico en el interior de lo que se podría llamar en sentido amplio el discurso poético. El discurso poético, en el sentido etimológico de la palabra, se mantiene no ya en el nivel de los argumentos, como en la filosofía, sino de las *fuentes* de creación y de regeneración de nuestro ser profundo. El discurso bíblico es, en este sentido, una especie de discurso poético. Dice el poema de la creación y de la regeneración. En lo que concierne a nuestro ser moral, este discurso no agrega nada a las obligaciones y a las interdicciones respecto de las cuales la razón común tiene competencia. Concierne más fundamentalmente a la capacidad originaria que recibe el hombre de entrar en la problemática moral. En este sentido, Kant tenía razón al ligar la "religión" al poder-ser moral, sin lesionar el carácter racional del imperativo categórico. El tema de la religión, para Kant, es la regeneración de nuestro poder-hacer, a un nivel de radicalidad que es aquel mismo donde obra el mal, considerado como máxima de todas las máximas malas.

La suerte de discurso poético en que consiste el discurso de la fe es especificada, acabamos de decir, por la nominación de Dios. Entonces es precisamente en tanto que *nominación de Dios* que la fe reclama una inteligencia específica. En efecto, incluso si se admite, siguiendo a William James, que existe algo así como una experiencia religiosa –sentimiento de dependencia absoluta, confianza ilimitada a pesar de toda razón para desesperar, apertura sobre un horizonte de posibilidades inauditas,...–, esta experiencia pasa por el lenguaje. Una fe que no es dicha, permanece no sólo muda sino también informe. Ahora bien, al pasar por el lenguaje de los hombres, el discurso de la fe reviste una multitud de formas. En varios de los ensayos aquí reunidos, subrayo la importancia de los *géneros literarios*, en los que se articula de manera totalmente original el discurso bíblico: relatos, leyes, profecías, himnos, escritos sapienciales. Esta articulación reclama a la inteligencia de triple manera: es posible mantenerse sobre un género, por ejemplo el relato, para discernir allí cómo a través de él, se opera de manera original la nominación de Dios. Se puede también considerar el efecto de intertextualidad que resulta de la contaminación de un género por otro. Pero también es posible dirigir la atención a la suerte de

"retiro" del Nombre, no sólo fuera de cada uno de los géneros tomados separadamente, sino fuera del círculo que forman todos juntos. Retiro que abre el texto hacia el infinito, a la inversa del cierre ligado a la clausura del canon de las Escrituras.

La inteligencia que suscita el acercamiento a las Escrituras bíblicas por el camino literario de los géneros en los que la fe bíblica se articula merece ser llamada hermenéutica, en la medida en que la relación texto-lector engendra un trabajo interminable de interpretación. El lector, aquí, es cada vez una comunidad confesante que se comprende a sí misma interpretando los textos que fundan su identidad. Un círculo, que se puede llamar círculo hermenéutico, se establece así entre los textos fundadores y las comunidades de interpretación. En la medida en que la comprensión de los textos fundamentales es, como toda otra comprensión, finita; más aún, en la medida en que los textos fundadores mismos vehiculan interpretaciones ellas mismas finitas de la Palabraque transmiten, la inteligencia de la fe se halla afectada de un carácter "histórico" insuperable. Para cada creyente, la pertenencia a una comunidad de escucha y de interpretación permanece un azar transformado en destino a través de una elección razonada continuada a lo largo de toda una vida.

II

En las líneas precedentes, me he aplicado a marcar la diferencia entre hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica a fin de dar un giro más dialéctico a los intercambios que no dejan de producirse entre una y otra desde el momento en que es el mismo hombre el que se libra a una y a otra. Son estos intercambios los que ahora vamos a explorar.

Quisiera explorar tres tipos de intercambios, sin excluir otras modalidades dialécticas que una historia milenaria no ha dejado de manifestar.

En un plano puramente metódico, una modalidad de intercambio resulta inevitablemente del hecho de que se trata, de una parte y de otra, de hermenéutica, en el sentido definido al comienzo de esta presentación, a saber, la elevación de la comprensión a la interpretación, según las diversas objetivaciones que mediatizan una comprensión ingenua. La hermenéutica bíblica parece entonces subordinada a la hermenéutica filosófica en tanto que hermenéutica *aplicada*. Pero, como digo en un ensayo consagrado a este problema ("Hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica"), es precisamente tratando a la hermenéutica bíblica como una hermenéutica aplicada a una categoría bien precisa de textos, los textos bíblicos, como se hace aparecer una relación inversa entre las dos hermenéuticas. La herme-

néutica bíblica presenta, en efecto, rasgos tan originales que la relación se invierte progresivamente; la hermenéutica bíblica subordina a sí finalmente la hermenéutica filosófica como su propio *organon*. Lo esencial de la diferencia, se ha visto, tiene que ver con la función *kerygmática* –la palabra *kerygma* no significa otra cosa que proclamación– ejercida en los textos bíblicos por la nominación de Dios, la cual se nos manifiesta ya bien presente cada vez en los distintos géneros literarios, ya circulando entre esos géneros en el gran intertexto bíblico, ya sustrayéndose por el "retiro" del Nombre al dominio de cada uno de esos modos de nominación tomados separadamente, como también en el conjunto sinfónico que, tomados a la vez, constituyen en el interior del círculo del canon. Tal es el primer tipo de intercambio que percibo en un nivel puramente metódico, entre la hermenéutica filosófica y la hermenéutica bíblica.

En un nivel menos formal, me parece que se ejerce una dialéctica viviente entre lo que llamaría la *motivación* del hombre creyente y la *argumentación* del hombre que filosofa. Por *motivación* entiendo algo más que un fenómeno psicológico o sociológico, a saber el efecto de reasunción fontal ejercido por el llamado del Otro y por la respuesta de un Sí mismo que consiente. A través de esta imagen de lo frontal, designo el dinamismo interior que despierta al sujeto pensante a sus capacidades existenciales más propias. He hecho alusión una primera vez a este fenómeno cuando noté, como al pasar, que la nominación de Dios especificaba el discurso de la fe en el interior del género poético. Ahora quiero insistir sobre la pertenencia del discurso de la fe a lo *poético* en general, más que sobre los rasgos distintivos del discurso de la fe. Basta con avanzar un poco más en las caracterizaciones hechas más arriba sobre el papel de la religión en Kant como "regeneración" de la voluntad. Se trata, de hecho, de mucho más que de la voluntad, a saber, del conjunto de las capacidades creadoras del hombre, incluyendo la imaginación. Si, en efecto, se puede hablar, como lo hago en una que otra de las conferencias aquí reunidas, de la "cosa del texto" a propósito de la Biblia, es para significar el *ser nuevo* propuesto sin coacción al receptor del texto. En este sentido, la relación entre fe y filosofía refleja una dialéctica más profunda, a saber, la que existe entre la *poética de la existencia y la argumentación del intelecto*. Para precisar esta relación, tomaré el ejemplo de la dialéctica del amor y de la justicia. Las dos nociones no pertenecen al mismo régimen de pensamiento: el amor resulta de la poética del pensamiento, comolo atestigua la forma literaria del *Cantar de los Cantares*, de las Bienaventuranzas, o del himno paulino a la *agapé* en 1 Cor 13. La justicia, al contrario, es una noción moral que los filósofos no han cesado de elaborar desde Platón y Aristóteles hasta John Rawls, pasan-

do por Kant. Vivir bien, con y para los otros en las instituciones justas: es en esta fórmula en la que se resume, según me parece, una ética razonable. El amor no forma parte de ella, en la medida en que el régimen poético del pensamiento del cual resulta es otro que su régimen argumentativo. La *agapé* bíblica resulta de una *economía del don* de carácter meta-ético que la Biblia vincula con la nominación de Dios. Es en este sentido que Pascal asignaba la caridad a un orden trascendente, a saber, al de los cuerpos y al de los espíritus tornados conjuntamente. Ahora bien, que una dialéctica del amor y de la justicia resulte de este desnivel entre el plano poético y el plano argumentativo es algo no sólo inevitable sino también deseable, si la justicia no debe encerrarse en códigos jurídicos rígidos y finalmente inhumanos. Pero la relación entre amor y justicia no expresa a su vez sino parcialmente la relación entre el plano poético y el plano argumentativo. La economía del don abarca otros aspectos de la creación más allá del orden ético. Ella concierne a la apertenencia al mundo en tanto que *acontecimiento* de existir, así como a la apertenencia al lenguaje en tanto que *acontecimiento* de palabra. La *agapé* es el pórtico real que abre hacia la creación considerada en todas sus dimensiones y bajo todos sus aspectos.

Quisiera terminar con un tercer tipo de relación entre fe bíblica y pensamiento filosófico; es aquél que ha absorbido toda la atención a través de los siglos y que quiero volver a poner aquí en su lugar, por referencia a las otras dos modalidades anteriores de la dialéctica entre fe y razón. Se trata de la relación que Hegel ha resumido en su filosofía de la religión en la confrontación entre *pensamiento figurativo (Vorstellung) y pensamiento conceptual (Begriff)*. La filosofía, en efecto, no aporta solamente la argumentación, es decir, una manera de razonar encadenando las proposiciones, sino también la elevación de las representaciones al concepto. Pero la fe bíblica es, en el sentido preciso de la palabra, sin conceptos. Incluso cuando hablamos de creación, de redención, de santificación, estas abstracciones teológicas son post-filosóficas; presuponen el paso por el concepto. Pero este encuentro con el concepto era inevitable desde que la fe bíblica judía y cristiana surgieron en los márgenes de una era cultural determinada por el pensamiento griego. Sin ser un punto de partida para este entrecruzamiento cultural, la traducción de la Biblia al griego –traducción atribuida a los que han sido llamados los Setenta– es a la vez el síntoma y el símbolo de este encuentro que ha determinado en gran parte el destino de Occidente. De este entrecruzamiento entre fe bíblica y filosofía griega, ha resultado un doble movimiento. Por un lado, la fe bíblica ha conocido un potente desarrollo conceptual y sistemático, que ha alcanzado su primer apogeo con la Patrística griega y luego con la latina. Este desarrollo merece plenamente el

título de *teología*, término que nunca hemos empleado hasta este momento; hemos preferido hablar de *fe bíblica* (o de discurso bíblico) en un sentido más exegético que teológico. Ahora bien, la teología no ha podido alcanzar tales cumbres sin tomar préstamos considerables de la filosofía, principalmente neo-platónica y más tarde aristotélica. Por su parte, la filosofía ha visto extender su programa en los mismos dominios que la teología, sin dejar de tomar de esta última una parte de su problemática, bajo el nombre de teología racional o natural. Mi intención no es de ninguna manera la de condenar este doble desarrollo. La cultura de Occidente ha resultado en gran parte de allí. Me parece más esencial la siguiente consideración: si, como parece, después de la crítica de Kant y del feroz asalto de Nietzsche, el proyecto de la teología natural se encuentra a la vez condenado desde fuera y agotado desde dentro, ¿no ha llegado el tiempo de reconducir la inteligencia de la fe a su origen, sobre una base más exegética que teológica, mientras que la filosofía por su lado ha de ser intimada a renunciar a su *hybris* totalizante y fundacional? Pero esta nueva separación entre inteligencia de la fe y antropología filosófica, a la que hace justicia mi propia obra, no pone fin sin embargo a la tarea para la fe bíblica de ser una fe pensante, ya que el mundo cultural al cual ella no deja de pertenecer ha sido de una vez para siempre educado en el concepto. Es perfectamente inútil oponer Jerusalén a Atenas. Es por ello que la inteligencia de la fe, de la que no se ha cesado de hacer cuestión en este epílogo, no puede no integrar los instrumentos reflexivos e intelectuales que debe a esta cultura de origen griego. En este sentido, es en su mismo seno que una fe pensante debe continuar el diálogo de la representación y el concepto. Así somos reconducidos al punto de partida de esta meditación, a saber, el carácter hermenéutico común a la fe bíblica y a la filosofía. Las tres dialécticas que acabamos de recorrer –en el plano metódico, en el plano existencial, en el plano conceptual– no anuncian ninguna nueva confusión entre filosofía antropológica e inteligencia de la fe. Esta triple dialéctica, que creo insuperable, sólo atestigua que una filosofía, concebida como una antropología filosófica y una inteligencia de la fe, entendida como exégesis de las escrituras bíblicas, se saben pertenecer a lo que Jean Greisch denomina con el feliz término de "edad hermenéutica de la razón".

Paul Ricoeur
1990

Nota

[1] Referencia a Eugenio Gómez y Ricardo Álvarez, responsables de la primera edición de este libro.

Impreso por CaRol-Go S.A. en diciembre de 2008
Tucumán 1484 | 9º E | (C1050AAD) | Buenos Aires
Telefax: (54-11) 4373-5185 | carolgo@carolgo.com.ar

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos y no comerciales

Paul Ricoeur (1913-2005) es uno de los más importantes representantes de la escuela filosófica conocida como Hermenéutica. Entre sus principales obras pueden nombrarse "Lo voluntario y lo involuntario", "Finitud y culpabilidad", "El conflicto de las interpretaciones", "Freud: una interpretación de la cultura", "Tiempo y narración", "La metáfora viva", "Sí mismo como otro", "Del texto a la acción", "Ideología y utopía", "La memoria, la historia, el olvido" así como "Hermenéutica y acción" ya publicada por esta editorial..

En la misma medida en que defiendo mis escritos filosóficos contra la acusación de cripto-teología, me guardo con el mismo cuidado de asignar a la fe una función cripto-filosófica, lo que sería seguramente el caso si se esperara de ella que "cierre los agujeros" abiertos por las múltiples aporías en las que, según me parece, desembocan problemas tales como el de la identidad del sí mismo a través del tiempo o los dilemas morales abiertos por los conflictos de los deberes. Con respecto a esto, me cuido de aplicar a la relación entre filosofía y fe bíblica el esquema pregunta-respuesta, como si la fe aportara sus propias respuestas a las preguntas que la filosofía plantearía y dejaría abiertas. Es preciso reconocer que también la filosofía asume a menudo el carácter de respuesta, así como que la fe es frecuentemente interrogante. Para inteligir la relación entre fe y filosofía, es preciso reconocer la diferencia entre problema y llamado. Resolver un problema planteado es lo que nosotros hacemos y formulamos en filosofía o en matemáticas; en cambio, un llamado es recibido, no como viniendo de nosotros, sino, para el creyente judío o cristiano, de una Palabra recogida en las Escrituras, y trasmitida por las tradiciones que resultan de ellas, según una multiplicidad de caminos suscitados por la diversidad primitiva de estas Escrituras, ninguno de los cuales agota la riqueza inagotable de la Palabra.

Paul Ricoeur

UCA
Pontificia Universidad Católica Argentina
Facultad de Filosofía y Letras

prometeo libros

www.prometeoeditorial.com

ISBN 978-987-574-275-8
9 789875 742758